فهرست
شمارگان

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

نام کتاب حاشیه بر حاشیه تهذیب المنطق

مؤلف متن سعدالدین تفتازانی محشی دوم ملا عبدالله یزدی ؟

شارح محشی اول: جلال الدین دوانی

مترجم

تاریخ تحریر

نوع خط نستعلیق تعداد سطر ۱۷

نام کاتب

موضوع منطق

زبان عربی عدد اوراق ۹۶

طول عرض شماره عمومی ۳۲۱۳۳

وقفی / خریداری تاریخ وقف

ملاحظات

بسم الله الرحمن الرحيم

غاية تهذيب الكلام تحميد الله العزيز العلام ونهاية تقويم المرام
بالصلوة والسلام على النبي وآله الكرام فنحمدك على ما وفقتنا لتحرير المنطق والكلام و
نشكرك على ما هديتنا لتنوير عقايد الاسلام ونشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة تنجينا عن غياهب الظلام ونشهد ان محمدا عبده
ورسوله المصطفى لهداية الانام والمرتضى عترته الطاهرة وجعلهم عروة
للاعتصام ودعاة الى دار السلام صلوات الله عليه وعليهم ما تناوب الضياء
والظلام وتعاقب الليالي والايام وبعد فهذه حقايق لائحة ودقايق
سانحة اثناء مباحثة الحاشية الجليلة الجلالية على منطق التهذيب قدس الله
روح مولفيهما العلامتين في اعلى عليين ونور ضريح مصنفيهما النحريرين
الاكملين اقتصرت فيها على تحقيق حقايقهما وتبيين دقايقهما من غير تعرض
لما يكثر الاسولة وتوفير الاجوبة فتحقيق الحق يعرف الرجال لا كثرة القيل
والقال وربما نبهت على ما اتفق في الكتابين من خلل او وقع للناظرين
فيهما من زلل خدمة للطلبة لا لاظهار الفضيلة وتقربا بذلك كله الى الله الحكيم

الظاهر ان يكون بنقطة واحدة ليكون من السنوح وهو الظهور تدبر

للكرح الظاهر

ورسوله الكريم وسفنت النجاة وعلو الدرجات يوم لا ينفع مال
ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل العظيم قوله تهذيب المنطق والكلام التهذيب التحرير
والتنقيه والمنطق والكلام بمعنى والعطف للتفسير ويحمل الاول على
على اللفظي والاخر على النفسي ويحتمل بل التاسيس ايضا وحملهما على العلمين المشهورين
والتوشيح التزيين والضمير اما للكل واحد من المنطق والكلام ووجهه
الحمل ان هذا التوشيح لكمال مدخليته في تهذيب المنطق صار كانه هو او المعنى
ان المنطق المهذب هو الموشح بكذا او اما للتهذيب وقوله بذكر خ المعرف
مستقر في موضع الرفع على انه خبر توشيحه والجملة خبر التهذيب والمعنى ان
توشيح تهذيب المنطق او المنطق المهذب يكون بذكره تعالى وعلى هذا التقدير
يجوز حمل تهذيب المنطق والكلام على المعنى العلمي اعني الكتاب وقس
على هذا حال ضمير والحمل في ترشيحه او روح وضوح هذه الاحتمالات لا ارى
وجها لاستشكال المحشي ط والمفضل المنعم والمنعام ابلغ منه لانه للمبالغة
كالمضاف والمراحم والترشيح التربية والتقوية من رشح الام
ولدها باللبن تقول على المص والصلوة هي الدعاء وطلب الرحمة
واذا اضيف الى الله تعالى جرد عن معنى الطلب واريد الرحمة مجازا
والصفوة المختار والانام اسم للبرايا وقد يخص بالاناسي وال النبي

[illegible]

صلى الله عليه وعترته الطاهرة عليهم السلام و الصحب جمع صاحب كجمع
على اصحاب و الصحابة الذين ادركوا شرف صحبة النبي صلى الله عليه
مع الايمان و الغر جمع اغر وهو ابيض الجبهة من الخيل ثم استعير للواضح
معروف و الكرام جمع الكريم كرم و بعد الواو للاستئناف و بعد من الظروف
وهي ان قطعت مع ذكر المضاف اليه كالحين فيه بنيت على الضم و مع كونها
نسيا منسيا معرب و لذا ان استعملت غير مقطوعة و الفاء بعد بعد اما
بناء على التوهم اما و اما على تقدير اما في نظم الكلام و العجالة ما تعجل باحضاره
لك و العلالة الماء القليل الراكد و الريع النماء و تزول من الاناء و الثمر
نهد العطش و الغليل بمعنى العطش و نسبة الارواء اليه مجازية
او بمعنى العطشان و هذه بالعين المعجمة و الى و التقر بالمهملة و صيغته
الميزان هي الملكة الحاصلة من ممارسته مباديه و هي الكمال المعتد به في
كل علم لم التفت اليه من حيث انه حق فالالحق احق بالاتباع و في
ناظرا الى ما قاله الحكيم الالهي افلاطون و بقراط فاذن نحا
نحانا فالحق احق بالاتباع و لم اجد الى ما وقفت على ما ذكره و هو يجوز ان
يكون كناية عما اشتهر حيث ذكر الفا و ان يراد به ما ذكره القوم التحصيل
التمحص بالحاء المهملة التخليص التخليص من المحص و هو الحليب الخالص
الذي لم يخالطه الماء و نصح مصدر بمعنى الفاعل الخالص من نصح الخلص

ووصفه

٣٣

ووصفه بالصحيح مبالغة من باب ليله اليل و سوادا اسود التمحيص
بالحاء المهملة ازالة الخبث عن الزبد و المراد بالتحقيقات المباحث التي
هي من الامهات و بالتدقيقات الاسئلة و الاجوبة و ما يضاهيهما
و خلا عنها اي لم يشتمل عليها سرد و في بعض النسخ ضاعها اي فقدها
و الزبر جمع زبور و هو الكتاب و تداولته الايدي اي تناولته وجوه
بحوبه الى احاطة و الصحف جمع صحيفة و التداول عدم الانقياد على ما في
التاج و هو يناسب ههنا و كانه اخذه من الطول و قصد المبالغة
في زيادة اللفظ و لا يبعد ان يراد الكتب التي تناسي ان يطلع عليها
و قافيتها الا واحد العدو احد و التناول مد اليد الى الشيء ليؤخذ
و المراد غاية و مع متعلق بالسبق من قوله اثبت و اشرت و الايماء بحال
هو الاتيان بالشيء و غيره من غير روية و تامل و حال طرف فيه كلها
و الاشتغال ههنا بالعين المعجمة و ما جيء بالمهملة و الركاكة ضد الرزانة و البلاغة
البلاوة و يتعلق التهذيب متعلق بالاشتغال و الباء للصلة او للمقابلة
او ... و الباء للسببية و يعلم الحبل المرتفع و الرشاقة لطف القد
فليتعقر على البناء المفعول من الاستفادة ههنا في العجالة و العلالة
او التحقيقات او التدقيقات و القضية النتيجة و انما يكون حجة
بالنسبة الى من يستحقها و يستعدها و اما بالنسبة الى الالهية ...

فعقد يجب الا يريد اذا حرم يعلم القوم ان لغير المسلم وكتب المهدي لاهل
الضلال والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل
الى المطلب اي عند مضي هذا او عند هذا او لسان التوكل وهو التشبث
بالله مع الانقطاع عن الخلق وتفويضا لامر الله لك لحق الحق وحكوس
من جار ... الخلق من الحق بالحق قوله الحمد هو الوصف بالجميل على
جهة التعظيم والتبجيل اقول وبالله التوفيق ومبيده ... التحقق الحق
قيده الوصف وتعريف الحمد وعدم التقييد بكونه باللسان كما قيده المص
في بعض كتبه اما لان المتبادر منه ما يتحقق باللسان فانك اذا
قلت وصفت فلانا بكذا المتبادر منه لا فعل ... او لان التقسيم
به يخرج ظاهر احمد العبد سبحانه لذاته ويخرج انا ادركنا ... تكلف
ثم ان يخص الحمد بها بحمد العباد مع ان المقام يا رباه كل لا بائ
او لان اطلاق الحمد في حقه تعالى مجاز عن اظهار الصفات الكمالية
او عن انه خلق حمدا ذاتيه على السنة عباده مستندا نحو قوله تعالى قال الله
على لسان عبده سمع الله لمن حمده او لان المطلق الحمد باعتبار شهرة او
والتعريف اللفظي بالاخص جائز او لان التخصيص باللسان
اضافي بالنسبة الى الجنان والاركان او لان ذكر اللسان كناية
عن كونه من مقولة القول والكلام او لان المراد باللسان مقصور
النعم

التعبير انا غير ذلك من التبعات الظاهر مع ما في بعضها من المناقشات لا يبالى
والبارق قوله بالجميل صلة للوصف وحملها على السببية حتى يكون الجميل محمودا عليه
يا باه اخر كلامه كما يجي بيانه وقوله على جهة التعظيم اي على طرزه وطر
وطريقته نظيره على جهة قيامه به والتعظيم والتبجيل مترادفان وفايدة العطف
بين المترادفين تقرير في الخاطر وخص هذا العطف لفايدة جليلة هي الاشارة
الى انه يشترط في الحمد مقارنة التعظيم ظاهرا وباطنا واستفادة هذا المعنى
اما بناء على انه يستفاد من تكرير المعنى الواحد ارادة الفرد الكامل منه
والفرد الكامل من التعظيم ما يكون بحسب الظاهر والباطن واما بناء
على ان الظاهر من العطف المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه
فيخص الاول بالظاهر لانه المتبادر اولا والثاني بالباطن لان
الباقي آخر وعدم العكس في الذكر حتى يعكس الامر في الحمل رعاية
للسجع والمراد بالجميل الا قوله وهو بالاختيار قلت هذا التعليل
يرجع الى قياس الاول ان الجميل صفة للفعل وكل فعل اختياري
ينتج ان الجميل صفة للاختياري فيضم اليه كبرى هي قولنا وكل صفة الاختياري
اختياري فيحصل قياس ثان ينتج قولنا الجميل اختياري فههنا
مقامان الاول تحقيق ان القياس الاول من اي نوع
من الانواع الاقيسة وكيف ينتج مع عدم تكرير الاوسط وقد

يشكل هذا وما حققه المحقق في حواشي الاشارات او بحواشي الجديدة
للتجريد نقلا عن بعض تلامذة المحقق الطوسي من ان الحد الاوسط
لا يجب تكرره بعينه بل قد يكون بالزيادة والنقصان ايضا فهو
قياس اقتراني من الشكل الاول وداخل في انتاجه ايضا و
ولعلك تقول موضوع كبرى هذا القياس متعلق محمول الصغرى
كما هو شان قياس المساوات وقد اخرجوا قياس المساوات
عن تعريف مطلق القياس فكيف نجعله من الاقترانات فاقول قياسا
ا لب و ب ج من الشكل الاول ينتج لذاته نتيجة اذا ضمت مع مقدمة خارجية
خارجية حصلت نتيجة اخرى هي المط فقولنا ا مب ب و ب مب ج
ينتج لذاته ا مب لمب ج واذا انضم اليها هذه النتيجة قولنا وكل مساو
لمب ج مب كذلك ا مب ج لا يستلزم قياس ا لب وب ج النتيجة
الاولى مستلزما لذاته لا بواسطة مقدمة اجنبية نعم يستلزم النتيجة الثانية
استلزاما لا لذاته بل بواسطة المقدمة الاجنبية ولهذا كلما صدقت
المقدمة الاجنبية صدقت النتيجة الثانية وان لم يصدق لا فقياس
ا لب وب ج بالنسبة الى النتيجة الاولى قياس اقتراني من الشكل الاول
داخل في تعريف القياس ولا يخرج بقيد لذاته واما بالنسبة
الى النتيجة الثانية فلا يسمى قياسا فرعا فهم ان القياس هو الموصل بالذات

وهو ليس موصلا اليها الا ثانيا ولهذا اخرجوه عن حده بقيد لذاته
وبهذا التحقيق يحل اشكال آخر استشكله بعضهم وهو انهم اخرجوا قياس
المساواة عن تعريف القياس بقولهم لذاته فلم لم يخرجوا الاستقراء
والتمثيل بقيد ايضا لكونه موصلا الى التصديق فتحقق حصر الموصل الى المط
الى الثلثة في القياس والاستقراء والتمثيل ووجه انهم حصروا الموصل
بالذات في الاقسام الثلثة وقياس المساواة بالنسبة الى النتيجة
اللازمة بواسطة مقدمة اجنبية ليس موصلا بالذات واما بالقياس
الى النتيجة الاولى فهو موصل بالذات وداخل في تعريف القياس
فتبصر المقام الثاني التحقيق في المقدمات المولفة منها
القياسات فقد اورد غياث الحكما قده وقال لا نم ان كل حسن
صفة للفعل اذ قد يوصف غير الفعل ايضا بالحسن كالحديث ان الله
جميل يحب الجمال ولا نم ان كل صفة لفعل اختياري اختيارية الا يرى
ان حسن الصلوة وقبح الزنا فان شيئا منهما ليس اختياريا بالفاعلهما
والمعنى في شيء من تلك المقدمات لا يخرج قلت اما اولا فلمختار
ان الحسن في التعريف صفة للفعل ولا ينافي دليلا عليه تصريحاتهم
بان الحمد لا يكون الا بالافعال الاختيارية الجميلة وفيه نظر واما ثانيا
فلمختار ان كل فعل حسن اختياري لا يتصور في موضعه من ان

ان الافعال الاضطرارية والطبيعية لا يوصف بالحسن او القبح
لا يقال مع لا نسلم رجحته الا وسط في القياس الاول لان القول
محمول صغراه في الحقيقة هو الفعل الجميل اذ هذا من ضروريات
كون الجميل صفة للفعل محاصل الكلام ان الجميل ههنا صفة للفعل
للفعل الجميل وكل فعل جميل اختياري واما ثالثا فمختاره ان كل
صفة لاختياري محمولة عليه سواء كانت اختيارية او لا والكلام فيما نحن
من هذا القبيل اذ يصح فعل جميل بهذا التقرير الكلام على وجه يناسب
مذاق الناظرين في هذه الحاشية وقد يفوق تحمد الله بما هو تحقيق
هذا المقام وهو ان ما ذكره قدس سره لا يستقيم الا على جدة بل هو توجيه
لعبارة التعريف وتصحيح له وتوضيح ذلك ان صاحب الكشاف
اطلق الجميل في تعريف الحمد والمحققون بعده ما حققوا اختصاص الحمد
بالجميل الاختياري قالوا انما ترك قيد الاختياري في تفسير الحمد اعتمادا
على الاشتهار فانها اختيارية او لانه اراد بالجميل الفعل الجميل
وهو بالاختيار فكلامهم هذا التصريح في ان مقصودهم توجيه عبارة
الكشاف والموجه مانع لكيفية الاحتمال ثم الصحيح ثم ان المتأخرين
كشارح المطالع والمص اتبعوا اثره صاحب الكشاف في اطلاق
الجميل فعرفوا الحمد بالوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل والاستيفاء

قد

قد اليف تبع اثرهم ووعدوا من توجيهه هذا الاطلاق على الوجه الثاني
الذي ذكره المص في حاشية الكشاف فقال المراد بالجميل الاختياري
او معنى قوله قدس سره لانه صفة للفعل ان الجميل صفة مشبهة لا بد له من
موصوف واذ ليس في العبارة مقدرة ويجوز ان يكون المقدر
هو الفعل حتى يكون الحمد ههنا هو الفعل الوصف بالفعل الجميل وهو ان
الفعل الجميل بالاختيار لما سبق من ان الاضطراري والطبيعي
لا يوصف بالجميل ومع ظهور ان الكلام لم قدس سره توجيه وجه
وبهما صح ما نقل عليه وقته والعجب كل العجب من الناظرين فيه
انهم لم يتدبروا في لفظ المراد وورد والايراد فلم يرجعوا الى
ماخذ المقال بتعيين حليته الحال كذا ذكره المص في حاشية الكشاف
قد يقال ما ذكره المص في حاشية الكشاف من التخصيص بالاختياري
انما هو في الجميل الذي هو مدخول على في قول الحمد هو الثناء
على الجميل فهذا التخصيص في المحمود عليه وما افاده قدس سره
ههنا تخصيص في مدخول الباء اعني المحمود به فالنقل ليس على ما
لا يليق الباء ههنا محمولة على السببية فيكون مدخولها المحمود عليه لانا
نقول نحن لا نعتبر الفرق بين هذا ومن ما يجيء اخيرا حيث قيل الحمد
يعم الاختياري وغيره وهذا لانه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا

بخلاف الممدوح عليه وغاية التوجيه ان يق المقصود ان المدح
ذكر مثل هذا التوجيه الذي ارتكبناه في المحمود به في حاشية الكشاف
وان كان في المحمود عليه ونعم ما قال شيخنا اخيرا عنا تبل
والمدح يعم الاختياري وغيره اعلم ان ظاهر عبارة الكشاف
والفائق ان الحمد والمدح مترادفان قال في الكشاف الحمد والمدح
اخوان قال الشريف المحقق اي مترادفان يدل على
انه قال في الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه
جعل هنا الكشاف نقيض المدح اعني الذم نقيض الحمد
حيث قال المدح نقيضه الذم انتهى لكن بعضهم لما وجدوا انه
يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يق حمدتها عدلوا
عن الترادف وقالوا ان الحمد اخص من المدح وان المدح
يعم الجميل الاختياري وغيره والحمد مختص بالاختياري وحملوا الاخوة
في عبارة الكشاف على التلاقي في الاشتقاق الكبير وهذا في
عبارة الكشاف واما عبارة الفائق فتوجيهه ح ان المدح
لما كان اعم من الحمد كان ذكره في تفسيره من قبيل اخذ العام
في تعريف الخاص ولكونه اعم لم يكتف به بل فسره بالوصف بالجميل
يعني الفعل الجميل الاختياري كما سبق ولو تنزل عن هذا فيكون

تعريفا

تعريفا لفظيا بالاعم وهو جائز قطعا ثم الترادف من الحمد والمدح يتصور
على وجهين بالتعميم فيهما لكن الاول لم يذهب اليه من يوثق به الا ما صرح
الفاضل الخطائي في حواشي المطول وان رجحه في شرح المختصر والتلخيص لكن في
فقد ذهب الشريف المحقق قدس سره ومن تبعه الى انه مذهب صاحب الكشاف
واشار اليه الاستاذ قدس سره بقوله وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختيار
اه وكذا الفرق بعموم المدح وخصوص الحمد دون العكس اذ لم يذهب
اليه وهم يتصور على وجوه منها ان يكون باعتبار المحمود به ومنها
ان يكون باعتبار المحمود عليه وهو الذي نقله قدس سره عن الاستاذ العلامة
عليه اولا ومنها ان يكون باعتبار المحمود والممدوح كما قال بعضهم
ان المحمود يجب ان يكون فاعلا مختارا بخلاف الممدوح والى هذا
يرجع ما قيل الحمد مختص بذوي العلم بخلاف المدح وكذا ما قيل الحمد
مختص بالحي بخلاف المدح وكذا ما قيل لا يكون الا على الجميل الاختياري
لا بمعنى ان يكون المحمود عليه نفسه اختياريا بل بمعنى ان يكون صاحبه
مختارا ولو في غيره اقول ولا يخفى عليك ان مثال اللؤلؤ اول
فانما يدل على تفرقة من الحمد والمدح بالخصوص واما على خصوص احد
هذه الوجوه فلا ومن تمسك به في شيء منها فقد فاته التقريب
يقال مدحت اللؤلؤ لوجه لا يشتهها وان المدح اذا تعلق باللؤلؤ

ومعلوم انه ليس مختارا حتى يكون له تحسين اختيارى فعلم عدم اختصاص
الحمد المدح بالجميل الاختيارى فتامل وتذكر ما اسلفناه من التوجيه
واما لفظ على صفاتها على ما يوجد في بعض النسخ فليس له مدخل في
هذه الاشتهار وقد ذكره هنا لكونه تتمة المثال الدال على الايتة(?) لم
نعم لو اشتهر على القول الاخير لكان له وجه هذا وقد اعترض المحاكمات على
المحقق في حواشي المطالع بان عدم قولهم حمدتها لا يدل على نفي المراد
اذ لا يقال ان انت عالم بل ذلك عالم مع ان المتصل والمنفصل
ههنا متحد فان كما صرح الاستاد الشريف قدس سره واجاب اولا
بان المراد بعدم القول انه ينفي عنه القول اي يقال ما حمدتها لا
حمدتها وذكر اللازم واراد الملزوم غير مستنكر وثانيا بان المراد بعدم
القول عدم ما يستند الى اعتبار المعنى لا الى المانع اللفظي كلاهما
بقرينة ان الكلام في نفي الترادف قلت فيهما نظر اما في الاول
فلان الذي صح نقله عنهم او صح هو انهم يقولون مدحت اللؤلؤ ولا
يقولون حمدتها واما انهم يقولون ما حمدتها بل مدحتها فكلا واما
في الثاني فلان الذي علم من محل اطلاقاتهم ليس الا ان الحمد لا
يستعمل حيث لا يستعمل الحمد واما ان ذلك يستند الى امر معنوي
او لفظي فغير معلوم ومن يدعي الامرين فعليه البيان الا انه يجب

ان يكون

ان يكون المحمود عليه اه قد يقال المحمود عليه على ما هو المشهور
ما هو الباعث على الحمد وبه صرح المحقق في حواشيه على شرح المطالع
وقد قال صدر الافاضل رحمه الله المحققين هو ما وقع الحمد بازائه سواء
كان باعثا ام لا كما اذا كان الباعث على حمد احد اعطاء فرس مثلا
واعطى ثوبا فالواقع بازاء الحمد اعطاء الثوب وهو المحمود عليه مع ان
الباعث غيره اقول لم يخالف احد في ان المحمود عليه هو الباعث
على الحمد نعم اتكلب(?) الاستاد قدس سره ان ما يقع الحمد بازائه يلزم ان
يكون هو المحمود عليه اي الباعث على الحمد والسيد السند قدس سره
قال هذا غير لازم قال في حاشيته على شرح المطالع ما يقع الحمد
بازائه ومقابلته لا يجب ان يكون محمودا عليه اذ المحمود عليه هو الباعث
على الحمد وقد يقع الحمد بازاء نعمة لا يكون باعثا عليه كان الباعث
على الحمد اعطاء فرس واعطى بازائه ثوب هذا كلام السيد السند قدس سره
بعبارته وهو صريح في بعض ما نقله قيل هي الدلالة على ما يوصل
اه قال المحقق الرازي في شرح المطالع الهداية هي الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب وقال قدس الشريف في الحاشية عرفها بعضهم
بانها الدلالة الموصلة الى البغية وهو منقوض بقوله تعالى واما ثمود
الاية انتهى واما نقض المعنى الاول بالاية الثانية فهو كلام الاستاد قدس سره

نفرة للبعض وقوله واحتمال التجوز مشترك جواب سؤال كأن
قائلا قال لا يرد النقض بالآية الثانية على المعنى الأول لجواز
كون الهداية مستعملة فيها بالمعنى الثاني مجازا مع كونها حقيقة
في المعنى الأول فأجاب الشارح بأن هذا الجواب مشترك إذ
يصح أن يكون الهداية مستعملة في الآية الأولى بالمعنى الأول
مجازا مع كونها حقيقة في المعنى الثاني وأما قوله فللمناقشة فيه
فسحة لأن شرح المطالع وحاشيته وجوابه عن النقض المورد
على المعنى الأول غير مشترك وأما ما نقله عن صاحب الكشف في
المحاكمة بين الفريقين فمحصلها أن كلا التعريفين صحيحان أما الأول
فبالنظر إلى استعمال الهداية متعديا إلى المفعول الثاني
بحرف الجر وأما الثاني فبالنظر إلى استعمالها متعديا بنفسها وحينئذ
فيندفع كلا النقضين حيث لم يصرح في شيء من الآيتين بالمفعول
الثاني في معنيين وحمل المعنيين محمل ما يناسب المقام ومع قطع النظر عن التحكم
قد بالاشتراك كيف يورد عليه أنه يجوز أن يكون الهداية
لفظا مشتركا بين المعنيين فلا يتوجه شيء من النقضين وقيل بل
الدلالة الموصلة أقول الأولى ترك لفظ بل إذ ليس في كلام
حاشية المطالع مع أن ما قصده من المحاكمة إنما يناسب ذا

لم يكن

٣٩

لم يكن في كلام كل من القائلين إلا تعبير الهداية بأحد الوجهين
دون نفي صحة تفسيره بالآخر ونقض بقوله تعالى وأما ثمود فهديناهم الآية
وجه الانتقاض أن الهداية إذا كانت بمعنى الإيصال استلزم
الوصول لا محالة فكيف يتصور الضلال بعد الوصول إلى الحق وفيه
بحث أما أولا فلجواز أن يقع الضلال بعد الوصول إلى الحق بإغواء
الشيطان مثلا وتشكيكه كما يقع في الارتداد وأما ثانيا فلأن المستلزم
للوصول بالفعل هو الإيصال بالفعل ولم لا يجوز أن يراد الإيصال
بالقوة فلا تجبر وههنا بحثان آخران الأول أن الإيصال مأخوذ
في كلا التعريفين أما في الأول فمعنى أنه صفة للطريق وأما في الثاني
فمعنى أنه صفة للدلالة فإن أريد به في التعريفين الإيصال
بالفعل يرد النقض بهذه الآية على المعنى الأول أيضا وإن
أريد الإيصال بالقوة لم يتوجه على المعنى الثاني أيضا فالقول
بورود النقض على الثاني دون الأول تحكم وقول المختار إن المراد
الإيصال بالفعل في كليهما لكن الدلالة إلى طريق موصل بالفعل
لا يلزم أن يكون موصلة بالفعل إلى هذه الطريق فضلا عن المطلوب
بخلاف الدلالة الموصلة بالفعل إلى المطلوب نعم لو اعتبر في الدلالة إلى الطريق
كونها موصلة بالفعل إلى المطلوب لاستلزم المعنى الأول أيضا الوصول

إلى الطريق كما عرفت
في الطريق لو وصل
بالفعل م

بالفعل الى المط وليس كذلك فلا يحكم فرادا والنقض وان امكن
دفعه عن التعريف الثاني بحمل الايصال على الايصال بالقوة
كما اسلفناه ولكن ذلك كلام آخر البحث الثاني ان الهدى
مطاوع للهداية فالهداية باي معنى كان كان المطاوع بمعنى
مطاوع له فلا يكاد يتخلف عنه ضرورة فلا يصح حمل الاية على المعنى
الاول ايضا فاشترك النقض والجواب ان المطاوع للمعنى
الاول هو رؤية الطريق وللثاني الوصول ويتصور الضلال
مع الاول دون الثاني والاول ايضا منقوض بقوله
تع انك لا تهدي من احببت وجه الانتقاض ان شأن الرسول
هو اراءة الطريق فكيف ينفى عنه ذلك ويمكن الجواب بان النفي
راجع الى العموم المستفاد من الموصول اي انك لا تهدي كل
من احببت ولكن هذا اشارة الى انه تع يهدي كل من احببت شيئا
وما انت يا محمد تهدي من اردنا هدايتك اياه وهذا احق فان
النبي صلى الله عليه وسلم انما كان يهدي من اوعاه الله تع
واراده بهداية دون الذين قد علم انهم ختم الله على قلوبهم
وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ويمكن دفع النقض بان قيد الاية
على منوال قوله تع وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اي انك

لا تهدي

لا تهدي حقيقة وان ظهر منك الهداية وارادة الطريق
ظاهرا ولكن الله يهدي حقيقة من يشاء لان اثر هذا الفعل
خارج عن طوق البشر وفيه ان هذا التوجيه لا يلائم تعقيب الهداية
بقوله من احببت لان الغرض من الاية رح يعود الى نفي بعض اهل
حقيقة عن النبي صلعم واثباته لله تع سواء كان في حق من احببت
او في غيرهم وللمناقشة واشتباه حمله على المعنى الاول مجال
قال في الحاشية اي يمكن ان نق الهداية في قوله تع انك لا تهدي
بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المط يعني انك من ارادة الطريق
لكل من احببت بل انما على من سلك يكلك ارادته لمن اردنا انتهى
وفيه ان محصله نفي استقلاله وتمكنه في محض الهداية وارادة الطريق
ففيه ارتكاب اضمار في قوله لا تهدي بجعله بمعنى لا تستقل بالهداية
ولا يخفى ان ارتكاب مثله في قوله تع فهديناهم بتحمل اي قررناهم
الى الهداية فاستحبوا العمى يعني انا اظهرنا عليهم مقدمات الايصال
الى الحق من بعث الرسول واظهار المعجزة على يده فاستحبوا العمى
فاحتمال الاضمار كاحتمال التجوز مشترك ثم لا يخفى ان التخصيص لمن
احببت يأباه عن هذا التأويل فان عدم تمكنه صلى الله عليه
وسلم في محض الهداية عام شامل للاحبا وغيرهم والا قدرا

على الهداية ايضا شامل للهداية بالنسبة الى الكل بل نقول
هذا لا يختص بالهداية و لا بفعله صلى الله عليه وسلم بل جميع افعاله
و افعال العباد ايضا مشاركة في ان لا اقتدار و لا تمكن عليها
من الله تع هذا تمام ما افيد رحمه الله من افادة في حواشي
التهذيب و المطالع و لا يخفى ان هذه الابحاث ان اتجهت على
كلام الاستاذ قدس سره فانما تتجه اذا وجه بان المقصود الاستقلال
وكذا ان يوجه بان النفي منصب على العموم المستفاد من كلمة من
كما قد سناه يرشدك اليه قوله لكل من احببت فيندفع وجوه الاشكال
قال السيد في حاشية الكشاف في قوله تع اهدنا الصراط المستقيم
هدى اصله ان يتعدى باللام او بالى كقوله تع ان هذا القرآن
يهدي للتي هي اقوم و انك لتهدي الى صراط مستقيم فعومل
معاملة اختار في قوله واختار موسى قومه قال قدس سره الشريف فيه اشعار بانه
لا فرق بين المتعدي بنفسه و المتعدي بالحرف لكن نقل عنه
ان هداه لكذا او الى كذا انما يقال اذا لم يكن في ذلك فيصل
بالهداية اليه و هداه كذا لمن يكون فيه [illegible] و لمن لا يكون
فيصل و قال السيد ايضا من كلامه ما يدل على الفرق من جهة
بين المتعدي بنفسه و المتعدي بالحرف و بالجملة فالكلام في

في

هداية الطريق و هداية للطريق او الى الطريق و قد يفرق بان
معنى الاول الاذهاب الى المقصود و الايصال و لهذا
اسند الى الله تع خاصة و معنى الثاني الدلالة و ارادة الطريق
فيسند الى النبي صلعم و الى القرآن اقول هذا الكلام [illegible]
و يتضح منه ان الكلام في معناه المتعارف و اما ما ورد في كتب اللغة
من تفسيرها بالدلالة و الارشاد و التبيين و التعريف و ما شاكل ذلك
فيرجع الى ارادة الطريق كما اشار اليه السيد في العبارة المنقولة
ثم لو فرض كونها اعم من المعنيين فما يكون تلك التعريفات لفظية بالاعم
فظهر فساد ما اورد من انه يشبه ان يكون الهداية لغة و عرفا
مخالفا للتفسيرين اما الاول فلانها على ما في الصحاح بمعنى الدلالة
و الارشاد و اما الثاني فلان الدلالة على ما يتضمن في ارادة الطريق
لا يسمى هداية عرفا و الا لكان الشيطان هاديا ثم لو فرض ان التعبير
العرفي فغاية الامر كونها تفسيرين بالاعم اي الطريق المستوى
و الصراط المستقيم اقول في التفسير الثاني فائدتان الاولى التنبيه
على ان المراد بالاستواء هنا الاستقامة و الثانية التلميح الى ان
في العبارة تلميحا الى ما في التنزيل من قوله اهدنا الصراط المستقيم
و ان المراد بالطريق المستوى ههنا ما اريد بالصراط المستقيم ثمة

وهذا يرجح كون المراد به ملة الاسلام وآباء التفسير الاول فظاهره
ناظر الى انه جعل السواء كالاستواء ثم استعمله في معنى اسم الفاعل
اعني المستوي كما يستعمل المصدر بمعنى اسم الفاعل ثم جعل الاضافة
من باب جرد قطيفة ولهذا اورد عليه ان هذا تكلف والظاهر ان
المراد بالسواء الطريق ووسطه الذي يفضي بسالكه الى المطلوب فان في
كتب اللغة من ان سواء الشيء وسطه وهو المشهور عند الجمهور
اقول لعله اراد بذلك الكناية عن ان وسط الطريق هناك كناية
عن الطريق المستقيم فانه يلزمه ثم ما ذكره بيان لحاصل المعنى لا ترجمة
للفظ هذا مع ان صاحب الكشاف فسر السواء بالاستواء بل بالمستوي
ايضا حيث قال في قوله تعالى سواء عليهم سواء بمعنى الاستواء
وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى تعالوا الى كلمة سواء
بيننا وبينكم وفي اربعة ايام سواء للسائلين بمعنى مستوية انتهى
فتفسير السواء بالاستواء غير غريب ولكنه بالمستوي على ان تفسيره
بالمستوي ههنا غير لازم لجواز جعل السواء بمعنى المصدر صفة
للطريق بل هو ابلغ قال الشريف المقصود من الوصف
بالمصادر المبالغة فرضا ان محالها لما كانها صارت عين ما قام
بها المعنى كقولنا زيد عدل كانه تجسم منه وان اريد بمعنى اسم الفاعل

ای مستویا

اى مستويا مثلا فات ذلك المقصود انتهى وعلى هذا التقدير فكلام
الاستاذ بيان حاصل المعنى ثم اقول لا يبعد ان يحمل السواء بمعنى
الاستواء من غير تجوز لا في التوصيف ولا في غيره بل يراد استواء
الطريق اي كون الطريق مستقيما فان هذه نعمة جليلة مشار بها ان يحمد
عليها وعلى هذا التقدير ايضا كلامه بيان لحاصل المعنى فتامل
لكن الاول انسب اي اشد مناسبة لمطالب الكتاب لحصول
البراعة الظاهرة بالنسبة الى تسميته وان كان التلميح المذكور لفظا
يرجح الثاني هذا وقد يفسر بالمنطق الذي هو طريق الى غيره
من العلوم وقد يفسر بالنظر الصحيح وبه هنا العقل الصريح والنار
فيما يعتقدون مذاهب التوفيق جعل الاسباب متوافقة للمطلوب
ان قوله التسبيب صرح به في الاشارات ثم معنى التوفيق في الاصل
وان كان عاما لكن العرف لا يستعمله في جعل اسباب الخير فانه
قال ثم خص بالخير واعتبار ذلك في اصل معناه وكون ما اشتهر
تفسيره ابا لا عم يحتمل ايضا النظر فيه من حيث المعنى تعلقه
على ان يكون صلة وتعميما لمعناه ولذلك قيل فروجه ركاكة تعلقه
بجعل ان المعنى ح غير تام بحسب الظ لامتناع تقدم ما في
حيز المضاف اعلم ان النسخ ههنا مختلفة باعتبار وجود الواو وفي لفظها

ودون بعض وباعتبار وجده ان لفظ اليه في بعض دون بعض
فالمحتملات اربع وجودهما معاً فهكذا الامتناع تقدم ما في حيز المضاف اليه
عليه اى على المضاف لكونه مذكوراً ضمناً او على المضاف اليه لانه
لو تقدم فاما ان ينفصل منه ومن المضاف او يتقدم المضاف
وكلاهما ظاهر الامتناع ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع
العامل فكما لا يقع العامل وهو رفيق مقدما على خبر فكذا الثاني وفيه
ان امتناع تقدم معمول المضاف اليه على المضاف تبين بان
المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فكيف يجعل دليلا
مستقلا الا ان يجعل هذا من ضروريات العربية او تبين بغير
ذلك لما لا يستقر الثاني انتفاؤهما معاً فهكذا الامتناع تقدم ما في
حيز المضاف عليه اى على المضاف لان المعمول لا يقع الا حيث
يصح وقوع العامل عامله وعامل ما في حيز المضاف هو المضاف
او المضاف اليه وشيء فيهما لا يتقدم المضاف وفيه نظر اذ لو صح ذلك
لامتنع نحو زيداً ضربت والحق ان معنى عدم وقوع المعمول الا حيث
يصح وقوع العامل انه انما يقع موقعاً لو لم يقع هو فيه بل وقع
عامله يصح وح فنحو زيداً ضربت لو وقع ضربت موقع زيداً وزيداً
موقع ضربت لكان صحيحاً وكذا هاهنا نقول لو لم يقع معمول المضاف

مقدما

٤٣

مقدما بل وقع المضاف موقعه وبالعكس لصح فالوجه ان يخص ما
في حيز المضاف لمعمول المضاف اليه لان الكلام فيه فيكون الموصل
للعهد فتقدير الثالث وجود الواو دون اليه فهكذا الامتناع تقدم
ما في حيز المضاف عليه اى على المضاف سواء كان ما في حيز المضاف
هو المضاف اليه او غيره ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع
العامل والعامل وهو رفيق لا يتقدم المضاف فكذا الثاني وفيه ان
امتناع تقدم رفيق على المضاف انما ثبت بالدليل الاول اعني
امتناع تقدم ما في حيز المضاف على المضاف واذا اختصر هذا فليلغوا
باقي المقدمات الا ان يقال ان امتناع تقدم المضاف اليه على
المضاف من ضروريات العربية لا يحتاج الى بيانه الشيء من
من الدليل الاول وغيره او يبين بغيره كان يقال لان تقدم المضاف اليه
على المضاف من قبيل تقدم بعض اجزاء الشيء المرتب لا اجزاء عليه وخلاف
ترتيبه ذلك الرابع وجود اليه دون الواو فهكذا الامتناع تقدم
ما في حيز المضاف عليه اى على المضاف لان المعمول لا يقع الا حيث
يقع عامله واذا لم يقع المضاف اليه مقدما على المضاف فكذا ما في
حيزه الذي هو معموله وهذا ظاهر لا غبار عليه وارجاع ضمير عليه
الى المضاف اليه غير مناسب لعدم تقدمه ويندرج لا نتقاضه بنحو زيدا ضربت

فهي تسمى شيحي وجود الواو ويكون ما افاده شيئين وقليلين وعلى آخر
دليلا واحدا فاحفظ ذلك فانه من خواص هذا التعليق اذ يكفيه
رائحة من الفعل وذلك لانه لما كان طالبا للتعليق بالفعل بالذات
عنهما وجد امر يصح الاستنباط يعني فعلى منه وبهذا الذي اما ولو شائه خرج عنه
صح ان يعمل فيه ولذا يعمل فيه الجار بدلا باعتبار كونه ملزوما المشتق نحو
ابيه على الصائل ومنه قوله صلى الله عليه وسلم يد على من سواهم اي متعاكز
متعاضدون والضمير الراجع الى المتعدد نحو وما هو عنها بالحديث المرجم
اي وما حديث عنها وحرف النفي باعتباره تضمين معنى الانتفاء ونحو ما انت
بنعمة ربك بمجنون اي انتفى بنعمة ربك عنك الجنون على جاز الى
ما ذكره المص قال لان الموصول متعلق بمحذوف يفسره جميعا قوله لان
معمول المصدر لا يتقدم عليه والحق جواز ذلك في الظرف لانها تكتفيه
يكفيه رائحة من الفعل قوله واما تعلقه بجعل فركيك من حيث المعنى
قد عرفت هذا الوجه وقيل لاشعاره باثبات الغرض في فعل الله تعالى
اقول فيه ان ورود ما يشعر بذلك في الحديث القرآن والحديث
اكثر من ان يعد قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فان قلنا بثبوت الغرض العايد الى العباد كما هو مذهب اهل الحق
فذاك وان قيل بانتفائه كما يزعمه الفلاسفة والاشاعرة فيأول

بان المقصود

بان المقصود ترتب الحكم والمصالح كما هو المشهور عند الجمهور والوجه
عندي ان الركاكة المعنوية من حيث ان جعل العبد نفسه عرضه
لا يكون باعتبار فعل الحق وسببا له فيه شيء من اساءة الادب
وان طابق الواقع ولذلك قد يراد شيء ذلك من الله تعالى
بعرض عمد الاحسان والامتنان قال الله تعالى جعل لكم الارض
فراشا والسماء بناء وباقرارت المعرف والذي من انه يجوز جعله
متعلقا بجعل اللام للانتفاع على ما قيل في الآية المذكورة
فتدبر قوله مصدر بمعنى اسم الفاعل اي هاديا فيكون مجازا لغويا
في الظرف ويحتمل المجاز في الاعراب اي ذا هدى ويحتمل التجوز في النسبة
بجعله عين الهدى ولا شك ان هذا ابلغ لافادته المبالغة صرح به
عبد القاهر في قوله فانما هي اقبال وادبار ونقل قيل
من حاشية الكشاف ايضا ولذا قيل لفظ انه اسم للحاصل بالمصدر
اطلق عليه مبالغة وفي بعض النسخ والحاصل بدل ولفظ اقول وفيه اثر
اشارة الى ان من فسر الهدى بالهادي لم يرد ترجمته بذلك حتى
يكون التجوز في الطرف فيعري عن المبالغة بل اراد بيان الحاصل
وانه لو اتى بهذا المعنى من غير تعرض للمبالغة لكان كل حقه ان
يوتى بالهادي بدل الهدى قال الشيخ عبد القاهر في توجيه

كلام من قال ان قول الشارح مبني على حذف المضاف اي ذوات
اقبال بمعنى تقدير المضاف انه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره
ولم يقصد المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات
لانه مراد المحشي وعلى قياس قول المصنف فانهم مفعوله
اعلم ان المشهور في نسخ المتن تقدم الاهتداء على الاقتداء
والاسناد في عكس وكان نسخته كانت كذلك و لا يليق
تعلقه بيليق لان الاهتداء انما يليق بنا لا به لانه كمال لنا
لا له كذا افيد وبه يهدم بنيه فيما اورده من ان الاهتداء
وان كانت صفة للمهتدي الا انه يتعلق بالهادي وبهذا
ايضا يليق جعل به متعلقا بيليق هذا وقد يقال ان الاهتداء
جاء متعديا بالمعنى الهداية مستندا بما في الصحاح هدى و
بمعنى ويقول النحاة في قوله تعالى ان الله لا يهدي من يضل
يريد لا يهدي فيليق تعلقه بيليق اقول وفيه نظر اما اولا
فلان كلام الصحاح لا يدل على ما قصده بل قد يفهم منه
ان هدى جاء لازما ايضا وقد حمله على ذلك صدر الكلام
السيد السند قده في حواشي المطالع واما ثانيا فلان ما نقل
عن النحاة ايضا لا يدل على ما اريد به لجواز ان يكون

تقييدا

تقييدا باللازم وبناء على حمل كلامه وتقولهم يريد معنى المتعدي
من قوله تعالى ان الله لا يهدي من يضل ان من يضل لا يهتدي
فيكون اشارة الى ان النقصان والقصور فيه واما ثانيا فلان
الكريم فلا بخل من قبله واما ثالثا فلانه بعد تسليم ورود الاهتداء
متعديا بمعنى الهداية فالاليق بعد ان تحقق الهداية واما ما يليق
بنا لا به لانه كمال لنا لا به كما افيد وبعد الاطلاع على ما سبق
لا وجه لهذا الايراد وبلغوا اقصاه اه اشار بهذا التفسير
الى ان المقصود من صعودهم معارج الحق هو الوصول الى
اقصاه فانه الكمال الذي شانه ان يعرج ووجه الاستفادة
ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق والعموم والى جميع
مراتب الشيء يستلزم الوصول الى غايته ويحتمل الاستقرار
او اطلاق الظرف المستقر على مثل ذلك مبني على ما حققه الشريف
المحقق قدس سره في حاشية الكشاف من ان المستقر ما يكون متعلقا
بمقدر عاما كان او خاصا واللغو ما يكون متعلقا بمذكور واما
على المشهور من ان المستقر هو المتعلق بحصل او حاصل وبالجملة
بالامر العام المقدر فما نحن فيه يكون ظرفا لغوا لا مستقرا
والوجه ان اعتبار التعلق بالامر العام في المشهور لتحقق

بالتقدير المحقق المعلوم وهو اقل مراتب التقدير او التوقعي
مقام اخص من ذلك بتقدير الاخص بحوزه بدو ولعلها اي معدوم
منهم وح فلا اختلاف هذا او قوله اي هذه الحكم المحقق بيان الحاصل
المعنى واشارة الى وجه الاعراب من ان الظرف ح في
محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف واما بيان تقدير المتعلق
فقد اشار اليه في حاشية الحاشية بقوله اي هذه الحكم متلبس
بالتحقيق اي المحقق   اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن
اعلم ان وضع اسم الاشارة لان يشار به الى موجود محسوس
مشاهد قريب او بعيد فان اشير بها الى ما لا يكون موجودا
او الى موجود لتخيل حسابه او الى محسوس غير مشاهد فلتصيير
كالمشاهد وتنزيل الاشارة العقلية منزلة الحسية كما حققه حقق
وموضعه ثم المقصود هنا المقام تحقيق ان المشار اليه بهذا هل
هو موجود في الخارج حاضر مشاهد حتى يكون الاشارة على سبيل
الحقيقة اولا حتى يكون على سبيل المجاز فمن قال ان كان وضع
الديباجة بعد التصنيف فالاشارة الى الحاضر في الخارج اراد
الحاضر في الخارج حقيقة لا مجازا او الاعتبيه فذلك بعد التصنيف
ايضا فكيف تعرف فتذكره ا   او لا حضور للالفاظ الا قسم

في التعليل

في التعليل على الالفاظ والمعاني مع كونهما الكتاب المشار اليه
مختصر المعاني جميعا اخر تنبيها على ان ما نشاء انه ان يشار اليه ههنا
ههنا هو هذه ان لا غير للاخبار عنه لغاية تهذيب الكلام فان الكلام
ان حمل على اللفظ كما هو الظاهر كان هذه اشارة الى الالفاظ و
وان حمل على ما في نفس المتكلم كما قيل ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا كان هذه اشارة الى المعاني
واما المحتملات الاخر فشيء منها لا يحمل عليها الكلام من غير تكلف
وهو فيما سوى المركب من اللفظ والمعنى ظاهر جدا واما هذا المركب
وان كان كل من جزئيه كلاما لكن كل بمعنى فلا يصح حمل الكلام
عليه الا على طريق عموم الاشتراك او المجاز او الجمع بين الحقيقتين
او بين الحقيقة والمجاز لو جاز او تنبيها على انه يلزم من عدم حضور
الالفاظ والمعاني عدم حضور المركبات من الاثنين والثلثة
منهم غير النقوش بالصرفة وسيصرح بانه لا يناسب ارادتها بهذا
الاخبار عنه لغاية تهذيب الكلام وفي حصل انه علل كون الاشارة
الى الحاضر في الذهن في الشقوق الستة بعدم حضور الالفاظ والمعاني
واحال التعليل في الشق السابع لا يخفى من عدم مناسبة الاشارة
الى النقوش ههنا   المرتبة اشارة الى ان الالفاظ وان كانت

مما يوجد في الخارج لكن لا مجتمعة مترتبة بل متعاقبة فظ ان الاشارة
ليست الا الى المجموع المرتب فانه الكتاب هذا ان اريد بالحضور
الوجود وان اريد المشاهدة كما هو الظاهر لم يحتج الى هذا القيد اللهم الا
لبيان الواقع لا يستقيم الا بان يراد اواده اورد عليه او لان
للمعاني المرتبة حضورا من الحضور وكذا الالفاظ باعتبار ان يدل
عليها وهو النقوش حاضرة في الخارج وهو الحضور في الوجود الذي
فلا يجوز ان ينزل هذا المجموع من الحضور منزلة حضورها في الخارج
والحاصل انه يمكن ان يكون مراد القائل من الخارج الاعم مما هو
خارج حقيقة او حكما فقوله دون الالفاظ مم وكذا قوله معانيها
وكذا دون المركب من الاثنين او الثلثة منها اقول وبعد الاطلاع
على محل النزاع حسبما حررناه او لا يحل هذه التخيلات وثانيا ان
سلمنا ان مراد القائل هو الخارج حقيقة لكن لا نم لزوم الحضور
في الخارج لجميع الاجزاء في كون الشيء مشارا اليه لجواز ان يكون
الحضور ببعض الاجزاء كافيا في ذلك كما ذكره المفسرون في وجه اختيار
ذلك الذي هو للبعيد في قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه من
ان الكتاب هو اللفظ والتلفظ به اذا انطلق انقضى والمنقضي في حكم المتباعد
فظهر منه ان الحضور ببعض الاجزاء كاف في كون الشيء مشارا اليه اقول

ان اراد

ان اراد وذلك كاف في كون الشيء مشارا اليه حقيقة فظا انه ليس كذلك
فان الاشارة الى المجموع انما يصح اذا كان المجموع موجودا
المحسوس بالتمام هذا على ما سبق وان اراد انه كاف في كونه مشارا اليه
مجازا فقد عرفت ان ليس الكلام فيه اللهم الا ان يحمل كلام صاحب
القيل على ان وضع الديباجة ان كان بعد التصنيف يجوز ان
يكون الاشارة الى الحاضر في الخارج حقيقة في الجملة ولو ببعض
اجزائه وان كانت الاشارة ح مجازية كما اذا كان قبل التصنيف
لكن قبل التصنيف لا يجوز ان يشار الى الحاضر في الخارج حقيقة
بوجه من الوجوه اذ لم يوجد بعد في الخارج الكتاب ولا شيء من
اجزائه وعلى الوجهين كانت الاشارة مجازية ولا يخفى انه كلام
الجدوى جدا ولا يخفى انه لا يناسب هذا المقام للاخبار عنه
بغاية تهذيب الكلام قيل يجوز ان يكون الغاية بمعنى الفايدة
والثمرة اى هذه الثمرة تهذيب الكلام ولا يخفى جواز حمله على التوسع
ح وهذا الحمل تكلف على تكلف فاعرفه تسمية المعبر بصيغة
المفعول فان المعبر هو المعبر وفي بعض النسخ المعرب بصيغة الفاعل
اى المفصح والحاصل تسمية الدال وهو النقوش باسم المدلول
وهو الالفاظ او المعاني اقول وتر اى نوع مخالفة بين الاصطلاح

على التسمية ههنا وتجويز التسمية والتوصيف كليهما فيما يجيء وجه التوفيق
ان يراد بالتسمية ههنا مجرد الاطلاق للفظ سواء كان على سبيل العلمية
او الوصفية او نقول انه اكتفى ههنا بما هو الاصل المقصود بالذات لمقام
التعليم حال التوصيف بالمقايسة فكانه قال تسمية او توصيفا
لكنه يكذبه لان الحاضر من النقوش لا يكون الا اشخاصها وهذا لا يخفى في
الحاضر عند العقل من معاني الكتاب فان العقل كما يقدر على
احضار الالفاظ الشخصية المعينة يقدر على ملاحظة تلك الالفاظ
مجردة عن لواحقها خصوصيات المحال فيكون الحاضر عنده
هو الطبيعة وهذا الفرق مع وضوحه قد يخفى فتعرض باشتراك النظر
لكنه يندفع بادنى النظر هذا او نقول ان جعل المشار اليه شخصها
والتسمية باسم من غير اعتبار خصوصية غير منكر اقول وهذا لا يخرج
عن دقة وان كان خلاف الظاهر فان الظاهر رجوع التسمية
حقيقة الى المشار اليه لا الى ما هو اعم منه واما ما اورد ايضا
من ان الاشارة الى الكلي الحاضر فرده باعتبار خصوص فرد
ضمن فرده غير مستبعد فمعدول عن البحث وهو الاشارة الى الحاضر
في الخارج حقيقة كما مر لا الغرض وصف نوعه وتسميته قالت
وفيه بحث اذ عدم كون المراد تسميته ذلك الشخص لا يستلزم

قوله كون

كون الغرض تسمية النوع اذ من الجائز ان يكون المقصود تسمية
احد الاشخاص لا بعينه الصادق على كل كل على البدلية وبالجملة
كالمفرد والمشترك كما هو الشأن في اسماء الاجناس عند المص والجمهور
والجواب ان هذا المنع لا يضر المعلل لس اذ المفرد المنتشر شيء كلي
وعدم الحضور في الخارج نعم هذا المخدش فيما يجيء من كون
اسماء الكتب من اعلام الاجناس اذ اما لا استاذي وادعي
مذهب المحققين من ان اسم الجنس موضوع للطبيعة وان الفردية
انما تستفاد من التنوين فلا اشكال اذ لم يتعارف في العرف واللغة
وضع لفظ المفرد والمفرد المنتشر بناء على مذهبهم ولا شك انه لا حضور
لهذا الكلي في الخارج او ورد عليه ان هذا مناف لما حققه المحشي
من وجود الكلي الطبيعي في الخارج بعين وجود الاشخاص وجوابه
ان الكلام مبني ههنا على مذهب المص من ان الطبايع لا تحقق
لها حقيقة في الاعيان وذلك لان المقصود بيان مراده على ان
مراده ليس من الحضور المشاهدة والاحساس والطبايع وان
وجدت في الخارج لكنها ليست محسوسة كما صرح به الشيخ في الاشارات
وللمحقق المرحوم فيه كلام محصله ان منشأ كلامهم بوجود الطبايع هي
ما استفاد من كلام الشيخ وغيره من حملها على الاشخاص الموجودة في الخارج

سيما ضرورة استحالة اتحاد الموجود بالمعدوم وهذا ان تم عدل
على كونها محسوسة ايضا ضرورة استحالة اتحاد المحسوس
مع غير المحسوس وسيجيء التفصيل القول في ذلك في موضع يليق
ان شاء الله تعالى فالاشارة الى الحاضر في الذهن على
جميع التقديرات اي على جميع الاحتمالات السبعة وحمل التقرير
على كون الديباجة قبل التصنيف وبعده يابا صيغة الجمع وما اشتهر
من اطلاق الجمع عند المنطقيين على ما فوق الواحد انما هو في
تعاريف الغير كما صرحوا به ومن ههنا يعلم ان اسماء الكتب من
اعلام الاجناس عند التحقيق اه وفيه في بيان ذلك ان من المعلوم
ان ليس القصد الى تسمية شخص معين بالاسم المخصوص حتى لا يصح
اطلاقه حقيقة على امثاله وهو نظر وان اطلاق الاسم على الواحد
والكثير من تلك الخصوصيات واقع من غير توقف فليس اسماء الكتب
الاعلام ايضا فتعين ان المسمى هو الطبيعة من حيث هي انحصار الاحتمال
في الثلث فيكون من اعلام الاجناس الموضوعة للحقيقة من حيث
هي لا من الاعلام الحقيقية الموضوعة للمفهومات المعينة ولا من
اسماء الاجناس الموضوعة للفرد المنتشر وقد يوجد في بعض النسخ اعلام
الاجناس بدل اسماء الاجناس وهو على تقدير صحته انما يستقيم على

ما ذهب

ما ذهب اليه المحققون من ان اسم الجنس موضوع للطبيعة من حيث
هي والفرق بينه وبين علم الجنس ان علم الجنس موضوع للماهية
بشرط الوحدة الذهنية والتعين العقلي كما يقتضيه اطلاق لفظ العلم
لكن هذا لا يوافق ما ثبت به الاستاذ في حواشي التجريد ونقله
عن ابن الحاجب وهو مذهب جمهور النحاة من ان الموضوع
للمقصود من حيث هي هو علم الجنس وان اسم الجنس انما وضع للفرد المنتشر
وفي المقام بعد نظر اسمع اقول قوله وان اطلاق الاسم على الواحد
والكثير من تلك الخصوصيات واقع من غير توقف ان اراد به وقوع الاطلاق
الذي قررناه وهو وضعه للفرد المنتشر وحيث اجيب عنه في المجلس
في المجلس الشريف بانا لا نجد الفرق بين اسماء الكتب وبين سائر اسماء
الاجناس نحو رجل وعلم وفرس في انه يجوز اطلاق كل واحد
مع التنوين ومع علامتي التثنية والجمع على المتعدد فكما جاز عنده
شيء وكذا عند المص ان يكون اسماء الاجناس موضوعة للفرد المنتشر
فليجز ذلك في اسماء الكتب ايضا اصل وفصل ورد في حاشية حاشية
الشريفة بقوله وفي المقام نظر بعد وفصله في الحاشية الحاشية بقوله
وهو انه لم لا يجوز ان يكون اسماء الكتب من اسماء الاجناس الموضوعة
للفرد المنتشر مثل رجل وعلم فكما ان رجلا وعلما مع التنوين الاطلاق

على المتعدد فكذلك المفتاح و الايضاح ايضا مسمّعه لا يطلقان
عليه و كما ان المفتاح و الايضاح بلا تنوين يطلقان على المتعدد
فكذلك رجل و علم بدونه يطلقان عليه انتهى اقول و فيه
فيما تقدم ان هذا انما يرد على الاستاذ من بطريق الالزام حيث
زعم ان اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر و اما على ما ذهب اليه اهل التحقيق
من وضعه للطبيعة و ان الفرد المنتشر يستفاد من التنوين فساقط
نعم يمكن تقرير الاشكال على وجه يرد على المسلكين و هو انهم انما اطلقوا
اسم العلم نحو اسامة دون الاسد نظرا الى الاحكام اللفظية حيث وجدوا
في اسامة احكام العلم من منع دخول اللام و وقوعه مبتدأ و ذا حال
و وصفه بالمعرفة الى غير ذلك و لم يجدوا تلك الاحكام في الاسد فلذلك
ان يلتزموا الكون اسامة علما جنسيا و لا شك ان تلك الاحكام لم توجد
في اسماء الكتب بل نجد انها في الاستعمال مثل اسماء الاجناس
فيجوز ان يلحقوها باسماء الاجناس لشبهه فالوجه جعلها منها فان قيل
يوضع الجنس للفرد المنتشر قلت فكذلك ~~اسماء الاجناس~~ في اسماء الكتب
اذ لا مانع عنه لفظا و معنى و ان قلنا بوضع اسم الجنس للطبيعة من حيث
هي كما هو التحقيق فكذلك نقول في تلك الاسماء من غير فرق
كلام مهذب غاية التهذيب فيكون فيه حذف الموصوف و الصفة ثم

ثم اقامه

٥٠

ثم اقامه مفعولها المطلق مقامها هذا ان جوزنا كون المفعول المطلق
من غير لفظ العامل بغير المصدر و ان لم نجوز قلنا بحذف المصدر
ايضا ثم اقامة تابعه مقامه على طبق ما ذكره في غير مقام و المقصود
من هذا الفن التفسير و التقدير لتصحيح غاية التهذيب على هذا القول
و لا يخفى ما فيه من وجوه من التوجيه من المحامل اللغوية يجعل المصدر
بمعنى اسم المفعول هذا غاية الكلام المهذب او في الاعراب بوجه اخصر
و هو تقدير المضاف اي هذا اثر غاية تهذيب او في الاسناد و هذا
ابلغ من الكل على ما سبق ثم لا يجوز التصرف في الخبر او في الاسناد
يجوز التصرف في المبتدأ اعني هذا الجعله اشارة الى تهذيب هذا الكتاب
او تقدير المضاف اعني التهذيب عليه و قوله او تصنيف هذا الكتاب
يحتمل الوجهين لكن عندي انه غير واف بالمقصود و هو تصحيح الحمل فان التهذيب
لا يحمل على التصنيف و ان صح ان يحمل عليه مهذب الا ان يقصد المبالغة
فنتيجته ان الحمل في الطرف الح لغو و كانه من لحظة الحال و الثاني كما
ترى و بعض النسخ و في الثاني النسبة كما ترى و هذا ايضا لو صح فان نسبة
نظرا الى عدم الحذف او قلته فتدبر هذا و قيل المراد بالغاية الفايدة
فيصح الحمل من غير تكلف لكن في هذه الارادة من التكلف ما لا يخفى
من النظر فيه تجوزية تشبيها اه اعلم ان اللفظ له احاطة بالمعنى من حيث انه

فالكتاب المعنى والمعنى المستنبط منه والمعنى ايضا له بل بيانه شمول
وعموم بالنسبة الى الالفاظ من حيث ان بيان معنى معين قد يكون
بلفظ معين وقد يكون بغيره من الالفاظ بل قد يكون بغير اللفظ مطلقا
كالاشارة فمن هذه الحيثية صح ان يقال ان اللفظ فرد بيان المعنى كما انه
صح بالاعتبار الاول ان يقال المعنى فرد اللفظ وحقيقة الامر انه شبه الشمول
العموم الذي لبيان المعنى بالنسبة الى اللفظ وكذا شبه الاحاطة التي
للفظ بالنسبة الى المعنى كل منهما بالشمول الظرفي فاستعارة اللفظ الموضوع
بازاء المشبه به للمشبه على ما هو الشائع في الاستعارة التصريحية التبعية
هذا حاصل ما افيد في هذا المقام اخذا من كلام سيد المحققين قدس سره
في شرح المفتاح اقول وهو انما يتم لو حمل الكلام على اللفظي فقط واما لو
اريد حمله على المعنوي ايضا كما يقتضيه كون الكتاب عبارة عن المعاني
فمن التحرير المنطق وبيانه عموم بالنسبة الى مضامين كتابنا من حيث
انه يتادى في ضمنها ويتحقق في ضمن مضامين كتب اخر وكذا يتصور
بيان عموم تحرير المنطق بالنسبة الى النقوش والمركب من الامرين
والثلثة الا انه لا يناسب هذا المقام من حيث ان الكلام في الظرفية
تحرير المنطق والكلام لغاية تهذيب الكلام اللهم الا على تسمية الكل
باسم المدلول او الكل باسم الجزء فتامل هذا وقوله للثاني متعلق

بالموضوع

٥١

بالموضوع عنه والاول استعارة اي هذا المقرب او بنى الامر
اولا على الاحتمال الاظهر وهو عطف التقريب على التهذيب وان
كان فيه عدم صحة الحمل بحسب الظاهر اشارة الى توجيهه على طريق التوجيه
الاول بقوله غاية تهذيب الكلام وفيه اشارة الى رجحانه كما قد
وقد عرفت وجوها اخر جارية ههنا ثم ايضا اشار الى احتمال اخر هو
عطف التقريب على التحرير وحمل في الاحتمال الاول التقريب على
معناه اللغوي دون العرفي اذ التقريب بالمعنى العرفي ليس هو الكتاب
بل من متعلق الدليل على المدعى اقول وحمله في الاحتمال الثاني على
المعنى العرفي وان صح حمله فيه على اللغوي ايضا لما تقرر عندهم من
ان اللفظ حقيقة في المعنى العرفي مجاز في اللغوي فلا يصار اليه الا
لداع فان قيل مقرب المعاني الى الافهام ايضا ليس هو الكتاب
بل المتكلم فلا يصح حمل التقريب على المعنى اللغوي ايضا في الاحتمال الاول
والاحتمال التجوز مشترك قلنا نعم ولكن التجوز في اللغوي اقرب فان
اللفظ آلة لتقريب المعنى الى الافهام فينسب الفعل اليه كما
ينسب القطع الى السيف بخلاف المعنى العرفي فان تطبيق الدليل على المدعى
يتصور بدون اللفظ ايضا والحمل على قصد التفنن والاشارة الى جواز
الوجهين محتمل والتعلق بالتقريب بان يكون صلة له فان التقريب

يشعر به من بعيد اما لفظا فظ و اما معنىً فلاشعاره بجعل المقسم قريبا من
تقرير عقائد الاسلام بان المقسم امور اربعة التقرير وليس كذلك
الاضافة بيانية اذ قد اختلف في حقيقة الاسلام فقيل هو التصديق
القلبي بجميع ما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا
فيما علم اجمالا وقيل هو الاقرار اللساني بكلمتي الشهادة وقيل هو التصديق
بالجنان والاقرار باللسان وقيل انه العمل بالاركان فرضا ونفلا
والمفروضة فقط على اختلاف بين هولاء وقيل هو مجموع الاقرار
باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان على ما ورد في الحديث
فان قلنا بانه نفس التصديق والاعتقاد فاضافة العقايد اليه بيانية
وان قلنا انه غير العقايد على احد الوجوه الباقية فالاضافة
لامية فان قيل ما ذكرت من الاختلاف انما هو في الايمان على
ما في المواقف وغيره دون الاسلام قلت قد صرح المحققون باتحادهما
قال المحقق الطوسي رحمه الله تعالى في قواعد العقايد قالوا الاسلام
اعم في الحكم من الايمان وهما في الحقيقة واحد اما كونه اعم فلان من اقر
بالشهادتين كان حكمه حكم المسلم لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان
فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واختلفوا في معناه فقال

بعض السلف

بعض السلف الايمان اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل
صالح بالجوارح وقالت المعتزلة اصول الايمان خمسة التوحيد
والعدل والاقرار بالنبوة والوعد والوعيد والقيام بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وقالت الشيعة اصول الايمان عندهم ثلثة التصديق
بوحدانيته تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بامامة الائمة
المعصومين عليهم السلام من بعد الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقال
اهل السنة هو التصديق بالله تعالى وبكون النبي صلى الله عليه وعلى آله صادقا
والتصديق بالاحكام التي يعلم يقينا انه صلى الله عليه وسلم حكم بها دون ما فيه خلاف
او اشتباه والمقصود من نقل تمام الكلام الاحاطة بما سوى الآيات
المنقولة اولا في الايمان والاسلام وفي كتب العقايد للاشاعرة
ايضا وقع التصريح باتحادهما قال المصنف في شرح العقايد ويؤيده
قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين ويمكن ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز
يعني ان اللفظ المستعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك يسمى حقيقة
والمستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مصححة لذلك مجاز او قد يقيد باللغوي
للاحتراز عن المجاز العقلي والمجاز في الاعراب ثم العلاقة في المجاز اللغوي
ان كانت هي المشابهة يسمى استعارة كاستعمال الاسد في الشجاع

وان كانت غير المشابهة تسمى مجازا مرسلا كتسمية الصفة باسم الموصوف
والموصوف باسم الصفة ومنه نسبة اهل الاسلام بالاسلام ثم المجاز كما يطلق على
ما تقدم فقد يطلق بالمجاز وبالشركة اللفظية على معنيين آخرين احدها
كلمة تغير حكم اعرابها بحذف لفظ نحو واسئل القرية اى اهل او زيادة
لفظ نحو ليس كمثله شئ وتسمى هذا مجاز الحذف والزيادة ومجازا في الاعراب
وايضا الثاني اسناد الفعل ومعناه بل اسناد مطلق المسند الى غير
ما هو له عند المتكلم بحسب الظاهر وتسمى هذا المجاز الحكمي ومجاز العقلي ومجازا
في الاسناد واسنادا مجازيا وقد اشتهر انه فيما سبق الى الشك من هذا
ثم هذا المجاز كما يجري في النسبة الاسنادية يجري في غيرها من النسب التعلقية
والاضافية وغيرها وتفصيل هذه المعاني يطلب من فن البيان ثم
قول المصنف عقايد الاسلام على تقدير ان يكون الاضافة بيانية
يحتمل التجوز على الاوجه الثلثة اما التجوز في النسبة فان يكون اضافة العقايد
الى الاسلام مع كون تلك العقايد صفة لاهل الاسلام لا له اضافة
ونسبة مجازية الى غير ما هي له فان من له العقيدة ليس هو الاسلام
واما هذه الاشارة الاسنادية فقد بقوله او للملابسة وح فالاضافة لامية
لا غير فما فيه من جواز تقدير من وفي ايضا ليس على ما ينبغي كيف والا
بتقدير من بيانية لا غير كما صرح به وح فكيف يصح التقابل واما التجوز

في الاعراب

في الاعراب فبان يقدر في الكلام لفظ اهل ويراد بالاسلام
الا معناه فقوله قد يراد بالاسلام اهله على طريقة مجاز الحذف
ليس على وجهه وحقيقته حقه ان يقول لكن ان يراد اهل الاسلام
على طريقة واما التجوز اللغوي فبان يراد بالاسلام اهله اطلاق
لاسم الصفة على الموصوف لعلاقة التعلق بينهما فيكون مجازا مرسلا
تبصرةً بمعنى اسم الفاعل ... ارتكب التجوز اللغوي ويجوز السعر
في الاعراب اي في تبصرة وفي الاسناد ايضا هذا مبني على ما نقلناه
عن عبد القاهر ولا يبعد حمل كلام الشيخ على الاخير على ما وجهناه
في هدى فتذكرة وعبرة في تذكرةً اي تعليم تفهيم الغير من اضافة
المصدر الى الفاعل او المفعول اي تفهيم الغير اياه او تفهيمه للغير
فعلى الاول هو تبصرة للمتعلم المبتدي وعلى الثاني للمعلم المنتهي
وكذا القول في تذكرة لمن اراد ويمكن اعتباره بالنسبة الى كليهما
فان اريد لمن اراد ان يتذكر ويحفظ احدا او متعلما من ذوي الافهام
كان تذكرة للمبتدي وان اريد به لمن اراد ان يتذكر حال كون
من يذكره من ذوي الافهام كان ظ الانطباق على المنتهي وقوله من
ذوي الافهام على الاول ظرف لغو متعلق بتذكرة تضمن معنى التذكير
وعلى الثاني مستقر في موضع النصب على انه حال من اراده او من

لانه يغتفر ان يتميز التبس بالمبتدى والنكرة بالمنفي   ومعنى لا سيما
لا مثل اي معناه نفي المثل ما فقط كما اذا كانت ما زايدة او مع شئ
زايد كما لو كانت موصولة او موصوفة ولا يبعد جعله ان يكون قوله
وما زايدة او موصوفة من تتمة بيان المعنى   ثم استعمل بمعنى التخصيص
اي جعل بمعنى خصوصا واعلم ان نصب سي في الاصل على انه اسم
لا التي لنفي الجنس وخبره محذوف اي الموجود على ما هو لغة الحجاز
والتقدير لا مثل كذا موجود ثم اذا جعل بمعنى خصوصا صار لا سيما
منصوب المحل على المصدرية خصوصا وكان اللفظ باقيا على ما كان
عليه قيل قال الرضي وذلك كما ان يا ايها الرجل نقل من باب النداء
الى باب الاختصاص لجامع معنوي بينهما فصار في نحو انا افعل كذا
ايها الرجل منصوب المحل على الحال مع بقاء الحالة التي كانت
عليها في النداء من ضم ايه ورفع الرجل هذا وقد يجعل بمعنى المقصد
اللام ايضا اي اختصاصا   وقد يحذف لا في اللفظ قال الشيخ
الرضي ولم يصرف في هذه اللفظة لكثرة استعمالها بحذف لا وتخفيف
الياء مع وجود لا وعدمها   لكنه مراده اقول من حيث المعنى فان
نصب شئ بواسطة لا على ما مر ومن حيث المعنى فانه ان استعمل
في معناه الاصلي من نفي المثل فظ وان استعمل بمعنى التخصيص فلان

المنقول

المنقول من المعنى الاصلي المذكور الى هذا المعنى هو مجموع لا سيما كيف لا
والمناسبة انما يتحقق من معنى لا سيما ومن التخصيص   وعده النحاة من
كلمات الاستثناء قد صرح صاحب المفصل بذلك لكن الرضي قال
واما لا سيما فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده منبه على
اولويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته لان ما بعده مخرج عما قبله
من حيث اولويته بالحكم المتقدم اقول قد اختلف في ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ام لا في المقامين فان بنى الامر
على الثاني حتى يكون حقيقة الاستثناء مجرد الاخراج عن حكم المتقدم
ومع السكوت عن حكم المخرج فلا اشكال في عده من كلمات الاستثناء
فانه يصدق ذلك الاخراج لكن مع شئ زايد وهو الحكم على المخرج بوجه اتم
من جنس الحكم السابق وهو لا باس فان حقيقة الاستثناء وهو الاخراج
لا بشرط الحكم قد تحققت وان بني على الاول حين لم يتحقق الاستثناء
الا بالاخراج بشرط الحكم على المخرج بنقيض حكم المتقدم فان كان
حكم المتقدم سلبا حكم على المخرج ايجابا وبالعكس مح لم يتحقق تمام
حقيقة الاستثناء بل الاخراج فقط فلا بد من ارتكاب التجوز ولعل
مرضي الرضي رحمه الله الامر الاول كما هو المتبادر وبذلك جزم بالتجوز
ثم اقول وما افاده من تحقيقه فلا يابى شيئا من الوجهين

لكن قوله انه للاستثناء عن الحكم المتقدم يرجح جانب الحقيقة حيث
صرح بتحقق الاستثناء ولم يكتف بالاخراج وان احتمل التجريد هذا
وينبغي ان لا يعطف قوله وعده على قوله استعمل اه فيستفاد اختصاص
هذا العد بهذا الاستعمال بل هو معطوف على جملة القضية الماضية
فان هذا الاختصاص خلاف الواقع بل هذا العد جار على كلا الاستعمالين
وكلام الرضي مشعر بذلك وجعل حكمه في كلم حاكم كلمة الا في افادة الاستثناء
غير غير قال لعلاقة في جارني القوم عدا زيدا وخلا زيدا وما عدا زيدا
وما خلا زيدا هذه افعال يضمر فاعلها وكذا قال المبرد في حاشا قالوا
انما اضمر الفاعل ليصير على صورة الحروف لنيابتها عن الا وفيما بعده
ثلثة اوجه المستفاد من الرضي ان الرفع هو الاقل لان حذف احد
جزئي الاسمية التي هي صلة او صفة قليل وصرح ايضا بوجوب الكلام
نصب ٥ المنفصل ان ينصب الاسم بعده لا سيما ليس بقياس لكنه روي بيت
بالنصب ٥ امرئ القيس بالنصب ايضا قال فتكلفوا النصب وجوها قال بعضهم
ما نكرة غير موصوفة والنصب بعدها باضمار فعل عني اعني وقيل على التمييز انتهى
وهذا الاخير اذا كان الاسم نكرة صرح به الاندلسي وعنه ان الجملة للنصب
قد نقلها الاستاد ش في حاشية الحاشية عن صاحب المفتاح
وذكر في اصل الحاشية محلا اخر وهو ان يكون على الاستثناء وعلى

تقدير

تقدير جعل لا سيما بمعنى التخصيص يحتمل ان يكون النصب على الحالية اي
احصه خصوصا او اختص هو اختصاصا حال كونه كذا لكن هذا ايضا انما يظهر
صحته على تقدير كون الاسم نكرة واما الجر فهو على الاضافة او على البدل
من كلمة ما ان جعل نكرة غير موصوفة مضافا اليها سي كما جوزه الرضي رحمه الله
وكلمة ما زايدة على الاخيرين اقول هذا ظاهر على تقدير الجر وان تمام الاسم
اعني سي يتم بالاضافة الى ما بعده وبتوسط الحرف الزايدة من المضاف
والمضاف اليه قد يتفق في لغتهم كما في بلا حور ومن غير ما جرم واما على تقدير
النصب فصحته ان تمام الاسم ح بالتمييز والجواب انه ح مفرد مبني على ما نصب
به ولزوم تمامه بإحدى الثلثة انما هو حكم المعربات ولا يبعد على تقدير النصب
على الاستثناء بل على الحالية ايضا ان يكون ما نكرة غير موصوفة يضاف اليها
سي كما انه يكون على تقدير النصب على التمييز وبتقديره اعني ولا سيما يوم
بدارة جلجل اوله الا رب يوم لك منهن صالح ورب هاهنا للتكثير
على ما هو الظاهر والمراد بالبيض النسوة وجلجل صبيته والبيت من قصيدة
من جملة السبعة او له قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى
بين الدخول فحومل وهذه الثلثة ابيات في المنازل وهاهنا فايدة وهي ان
الاولى قد يدخل الواو على لا سيما كما في هذا البيت فيشكل الحكم بكونه من كلمات
الاستثناء لان العاطفة لا يدخلها ويحتمل ما قال الرضي من ان الواو اعتراضية

كما في قول الشاعر وانت طالق والطلاق اليه ازهي مع ما بعدها بتقدير
جملة مستقلة الثانية قد ذكر الواو وبعده سما كما سيجي في عبارة الاستاذ في
بحث تعريف النظر حيث يقول سيما وقد قيد بالغاية وهذا ايضا مما يتعجب
فان توسط العاطفة بين كلمة الاستثناء والمستثنى بها لا يتعارف ويحل
مما استفاده من كلام الرضي ايضا من ان الواو صريح حالية وكلمة قد في العبارة
المنقولة بعده وقد سبق ان لا سيما قد يجعل بمعنى خصوصا فلا جاز
كون ما بعده حالا اي خصه في الحال لانه او لقصد ههنا قصد الى
تكثير الفوائد وتوفير الفوائد عسى ان يهتدي به غوي او ينتفع به ذكي
باعتباره لانها على المعاني المخصوصة كانه قيد النقوش والالفاظ
المعاني معا غايته ان يكون يكون الدلالة على النقوش بتوسط الالفاظ ويمكن
ان يجعل قيد الالفاظ فقط وبحال الامر في النقوش الى المقايسة القانونية
افادته للشمول والعموم توضيحه ان المنطق يطلق في المشهور على الة
العاصم عن الخطاء في الفكر وهذا امر كلي تحقق في ضمن امهات مسائل
هذا العلم وفيما هو ذكر مهاد ويطلق ايضا على مجموع القوانين التي لها دخل
في الاكتساب وهذا كل مركب من المسائل المدونة المستخرجة باجمعها
ومما لم يخرج بعد من القوة الى الفعل ولا يصدق على الامهات فقط
فان حمل المنطق في عبارة المصنف على المعنى الكلي المشهور كان اعم منه

من القسم الاول

٥٦

من القسم الاول بحسب التحقق العلم حيث كلما تحقق القسم الاول
ان يحصل العلم به على الوجه المعتد به فقد تحقق وعلم القدر العاصم
من المنطق ولا عكس كليا لجواز تحقق المنطق في ضمن كتب اخر من الجزء
بسبعة ص
الثالث من المقايسة اعني المعاني بحسب عموم المنطق بحسب الصدق
ايضا اذ يصدق على تلك المعاني انها قدر عاصم فعموم المنطق بهذا المعنى
من القسم الاول باحد المعاني الستة الباقية بحسب الوجود فقط وفي
الثالث بحسب الصدق والوجود كليهما يرشدك الى ذلك كلمة فقط
على ما في بعض النسخ وان حمل المنطق في عبارته على معنى الكل من حيث
الكل كان القسم الاول بالمعنى الثالث خاصة جزءا منه واما المعاني
الباقية فليست جزءا منه الكل ولا جزئيا له فلم يتحقق علاقة الشمول فيها
باحد الوجهين فقوله فرد المنطق اما من قبيل كون الخاص فرد العام بناء
معنى م
على المعنى الاول باي اخذ القسم الاول واما من قبيل كون الجزء
في الكل بناء على المعنى الثاني وكون القسم الاول عبارة عن المعاني
ثم لا بد من تقدير البيان او نحوه على التقادير كما هو مقتضى المقام والامر
فيه هين والمناقشة بان العموم الصدقي والكلية بالنسبة
الى الثالث انما هو لتقيد المنطق لا لبيانها مدفعها لفظ القبيل على
ان المقام الخطابي لا يلتفت فيه الى مثلها هذا ما عندي مع انه

حل هذا المقام وما فيه ههنا خارج عن الاختلال ولقد اعجب من زعم
ان كون المنطق مجموع المسائل يقدح من وجه الاقوال المبنى على
اطلاق آخر فقال على الاول بحدسه ان المنطق اسم لمجموع القوانين
كما صرحوا به ويدل عليه كلام المحشي الحبيب انظر قال بناء على اه ولطف
من هذا انه اورد على ما يوجد في بعض النسخ من قوله اما بحسب الوجود
فيما سوى المعنى الثالث وبحسب الصدق وهو فيه مقام الشمول اه انه
يتوجه عليه ان العموم بحسب التحقق تحقق في المعنى الثالث ايضا وانت
تعلم ان العموم بحسب الصدق يستلزم العموم بحسب التحقق فذكره
يتضمن ذكره ونقط فقط بعد قوله بحسب الوجود على ما في بعض النسخ لو
ينبهك عليه ثم احوال التفصيل في هذا المقام ان المنطق قد يطلق على العلم
وقد يطلق على المعلوم وقد يطلق على الملكة الحاصلة من ممارسة
المسائل وهذا شان جميع اسماء العلوم المدونة والظاهر ان الاول
حقيقة والآخرين مجاز مشهور ان ثم على الاول اما ان يراد
العلم المتعلق بمجموع المسائل او المتعلق بالقدر العاصم وعلى الثاني
اما ان يراد جميع المسائل او القدر العاصم فهو يحتمل خمسة معان لو
مع القسم الاول سبعة والحاصل من ملاحظة السبعة مع الخمسة خمسة
وثلثون يقدر في بعضها البيان وفي بعضها الحصول والتحصيل ونحو

ذلك

ذلك حسبما وجده الفطرة السليمة مناسبا بكسر الدال وفتحها اما
فعلى ان يكون من تقدم المتعدي لا غير وهو الظاهر عند العقل من حيث
عدم التكلف في اللفظ والمعنى واما الكسر فعلى ان يكون من قدم
اللازم بمعنى تقدم كان تلك المباحث لكمال الاستحقاق التقدم قد تقدمت
بنفسها او يكون من قدم المتعدي بمعنى ان تلك الالفاظ مثلا المقدمة
لمعانيها في الادراك او تلك المعاني هي المقدمة لالفاظها في التلفظ
وهذا الاظهر في المركب من الثلثة من ان كون الكتاب مجتمعة له يقتضي
كون مقدمة الكتاب التي هي من اجزائه ايضا كذلك او بمعنى ان
تلك المباحث هي المقدمة لمن تعرفها على من لا يعرفها انه او لكن ذكر
صاحب الكشاف في الفائق وصاحب المفتاح في الاساس ان المقدمة
بفتح الدال خلف من القول بمعنى ما ذكر قبل الشروع قوله
الموصول كناية عن تمام الامر المذكور قبل الشروع بقرينة قوله لارتباط
اه فان هذا الوجب اولا ذكر المجموع وثانيا ذكر الابعاض وكذا الحال
في قول المصنف الشارحين لما يتمكن به نفعه من الكلام قد مست وما ام المقصد
لارتباط به بهما وانتفاع لها فيه فلا يتجه النقض بابعاض المقدمة على
ان التعريف اللفظي بالاعم شائع واما التزام كون جزء المقدمة
مقدمة وكون جزء القسم الاول قسما تكلف يستغني عنه بل هو من الاطلاق

اسم السورة كالفاتحة على انه منها وهو كما يرى وهي المقدمة الكتاب
لا شك ان كون الكتاب عبارة عن الالفاظ يقتضي كون ما هو جزء
منه من المقدمة والفصل والباب والقسم ونحوها ايضا عبارة
عن الالفاظ فما افاده سيد المحققين في حاشية المطول ان مقدمة
الكتاب من مصطلحات المص وليس في كتب القوم منه عين ولا اثر
ليس على وجهه على ان في الفايق تصريحا بذلك قال المقدمة
التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد استعير لاول كل شيء
فقيل مقدمة العلم ومقدمة الجيش ومقدمة الكتاب ومقدمة الكلام
اقول لكن الظاهر ان لا ينحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ كما لا ينحصر الكتاب
فيها وبعض اقتصارهم عليها نظرا الى ان الاحتمال الاظهر في الكتاب
هو الالفاظ ثم على هذا الفرق من المعنى الثالث لمقدمة الكتاب
ومن مقدمة العلم باعتبار التوقف في الثاني دون الاول
ومقدمة العلم هي الادراكات التي اه قال الش في الحاشية
هذا نظرا الى ظاهر قولهم مقدمة العلم هو التصور بوجه ما والتصديق بغاية ما
وقولهم في تعريف المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم حيث
لم يقولوا ما يتوقف الشروع في العلم على ادراكه فان ذلك يشعر
بان مقدمة العلم هي الادراكات وان احتمل ان يكون نفس المعاني

ويكون

ويكون بمعنى قولهم ما يتوقف عليه الشروع ما يتوقف الشروع على العلم
به ويكون في قولهم هو التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما بحسب تجوز
لكنه خلاف الظاهر انتهى والمراد بصحة اطلاق التصور على المتصور والتصديق
او حذف المضاف اي هو متعلق التصور والتصديق هذا وقد يق
في كون ظاهر قولهم ما يتوقف اه مشعرا بان المقدمة التي هي الادراكات
بحث لظهور ان الظاهر ما يتوقف عليه يشتمل الادراكات والمعاني
ولا اشعار فيما ذكره بانها ليست نفس المعاني لجواز ان يكون اعم من الادراك
الا ان يق مقصوده ان الاشعار حاصل من المجموع على من يقول انها
فقط اقول وفيه بحث اما اولا فلانه لا شك ان المتبادر من التوقف
اولا الادراك لا المدرك وان صدق عليه انه يتوقف عليه الشروع
لكن بتوسط الادراك لا اولا فظاهر التعريف هو ما يتبادر منه لا ينطبق الا
على الادراك واما ثانيا فلان قوله فيجوز ان يكون اعم من الادراك
مع انه غير محتاج اليه كلام لا حاصل له اذ هذا الاحتمال معلوم والاشتباه
من خارج حيث لم يذهب اليه وهم واما ثالثا فلان ما افاده من توجيه
ياباه الشارح ويدل لذلك ارتكابه الاستبعاد في العبارتين اذ بناء عليه
لا يلزم الشارح في الاخر قولهم التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما
وكذا في العبارة الثانية كما لم يرجح كون المقدمة هي الادراكات

لم يتوقف دلالة العبارة الاولى على ذلك عليهما كان ضم الثانية
الى الاولى استدراكا محضا فالمبين بصيغة الفاعل هو معنيها
بصيغة المفعول قال الشريف في الحاشية الحاصل ان الالفاظ المخصوصة
بازاء متعلقات مقدمة العلم هي مقدمة الكتاب انتهى والغرض
ان تلك الالفاظ فرد من مقدمة الكتاب لانها منحصرة في تلك الالفاظ
اذ لا يلزم توقف الشروع على ادراكات معاني مقدمة الكتاب
وهذا القدر كاف فيما هو بصدده من بيان دفع التنافي فافهم
وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم واراد ادراكاتها وهذا
هو الشارح قال الشريف في الحاشية هذا بناء على ان المقدمة اي الادراكات
وان كانت نفس المعاني فلا حاجة الى ذلك انتهى قلت كان الشريف
لم يراجع الى المطول فقبل الشارح والا فعبارة المطول هكذا انها
مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه
ومع التصريح بلفظ المعرفة لا مجال لذلك هذا وحيث صار المبحث
معركة للفحول ومزلقة للعقول فلا علينا لو فصلنا القول فيه
فكن التفصيل في تحقيق الحال واجعل الفطرة السليمة قدوة لا ما قيل
او يقال اعلم ان المص ذكر في شرحه للرسالة ان مقدمة الكتاب
ما يذكر فيه قبل الشروع في المقاصد لارتباطها بها وهي ههنا امور

ثلثة الاول بيان الحاجة الى الميزان اعني غايته ومنفعته الثاني
بيان ماهيته اعني تفسيره بما يعم جميع مقاصده على وجه يميزه عما عداه
الثالث بيان موضوعه اعني تفسيره بما به يتميز هذا العلم في نفسه عن العلوم
الاخر الى آخر ما قال هناك ثم قال واما ما ذهب اليه الشارحون
من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم ففيه نظر
لامكان الشروع بدون هذه الامور وما ذكر من البصيرة فليس امرا
مضبوطا يقتضي الاقتصار على ما ذكروه هذا الكلام صريح في الاول
وفحوى في الثاني قال الشريف المحقق قدس سره في حاشيته على المطول
ويظهر لك منه ان ما جعله في هذا الكتاب يعني المطول مقدمة العلم
من الحد والموضوع والغاية قد جعله في شرح الرسالة مقدمة الكتاب
بالتفسير الذي ذكره ههنا ونفي توقف الشروع على هذه الامور صريح
لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب ويحتاج في قولهم المقدمة في حد العلم
وغايته وموضوعه الى تكلف لان هذه الامور غير مقدمة الكتاب
بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط على ما ذهب
اليه المص في المطول اقول كلام السيد قدس سره يشتمل على ايرادات
ثلث على المص الاول انه بعد ما قرره في شرح الرسالة ان الامور
الثلثة ليست مقدمة العلم بل مقدمة الكتاب جعلها في المطول

مقدمة العلم الثاني انه نفي الشروع توقف على الامور الثلثة ولا
واثبته في الثاني الثالث انه جعل تلك الامور في الثاني مقدمة العلم
وصرح في الاول بانها ليست مقدمة العلم بل مقدمة الكتاب لزم
انحصار المقدمة عنده في مقدمة الكتاب فاحتاج الى التكلف في نظر فيه
كما احتاج من حصر المقدمة في مقدمة العلم مع ان باعثه على اثبات مقدمة
الكتاب كان هو التفصي عن هذا التكلف كما صرح به ثم الاستاذ اجاب
عن الايراد الاول بانه انما جعل في المطول ادراكات الامور الثلثة
مقدمة العلم ولم يجعل في شرح الرسالة تلك الادراكات مقدمة
الكتاب حتى يلزم التنافر بل بيان الامور الثلثة اي الالفاظ المبينة اياها
لها اقول وبهذا التقرير يندفع ما قيل ان قول الشارح لا ادراكاتها
ليس على ما ينبغي بل ينبغي لا نفس الامور الثلثة كما هو مقتضى عبارة السيد
قدس سره وذلك ان قوله لا ادراكاتها لم يقصد به الرد على السيد قدس سره بل
تعيين من الجواب عنه انه جعل ادراكات الامور الثلثة في المطول
مقدمة العلم فلا منافاة انما يتصور اذا جعل في شرح الرسالة
تلك الادراكات مقدمة الكتاب لا نفس الامور فانه لك نفي
ادراكاتها لا نفسها ثم اقول ان الايراد الثالث لابتنائه على الاول
يندفع باندفاع الاول مما قيد من انه لم يتوجه الى دفعه فكانه

قد يسلم

٦

قد يسلم وروده ليس على ما ينبغي واما الايراد الثاني فلا يندفع بما افاده
قدس سره وغاية ما يتصور في دفعه ما قلته في حواشي المطول من ان ما ذكره في
المطول بناء على ما هو المشهور من الجمهور وما قاله في شرح الرسالة بناء
على ما هو التحقيق عنده ويؤيده في المطول دليل واضح على هذا المعنى هذا وقد
اورد على الاستاذ قدس سره ان عدم ورود الايراد ممنوع فان حاصل ان
المصنف نفى توقف الشروع على الامور الثلثة في شرح الرسالة واعترف
توقف الشروع عليها في المطول وبينهما تناف فايراد السيد قدس سره هذا الا
ما ذكره والتكلف لا يدفع هذا اقول كلام السيد قدس سره يشتمل على ايرادات
ثلث تعرض الاستاذ لدفع الاول منها ولزم اندفاع الثالث لابتنائه
على الاول وما قرره المورد هو الايراد الثاني ولم يتعرض الاستاذ
لدفعه وقد اسمعناك وجه دفعه واما ان ايراد السيد قدس سره هذا دون
الاخرين فمما لا ينبغي ان يصار اليه كيف وكلامه هو الايراد الثالث و
وعنوان كلامه خطابه هو الاول وانما تعرض للثاني في ضمن قوله ونفي
توقف الشروع عليها وهذا ظاهر جدا انه اسع في صورة البحث حيث
قوبل المنع بالمنع فان المورد مانع ثم اورد عليه ثانيا ان قوله وانما جعل
هناك بيان الامور الثلثة مقدمة الكتاب لا ادراكاتها ممنوع لان كلام
المص كما قال السيد قدس سره يدل على انه جعل معاني الامور الثلثة وادراكاتها

لا الفاظها مقدمة الكتاب حيث قال في شرح الرسالة ان مقدمة
الكتاب ما يذكر فيه قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به وهي ههنا امور
ثلثة الاول بيان الحاجة الى الميزان الثاني معرفة حده الثالث معرفة
موضوعه الى آخر ما قال اقول لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما نقلناه
من صريح كلام المص في شرح الرسالة ان ما نقله المورد من التصريح بالمعرفة
في الثاني والثالث ليس في كلام المص عنه عين ولا اثر ولا في حاشية السيد
شس منه حكاية ولا خبر وهذا من قبيل هذا الحكم العظيم العجيب غريب وثانيا انه
لو سلم ان عبارة المص ما نقلنا فبعد التصريح بان مقدمة الكتاب هو
ما يذكر قبل الشروع في ظاهر عدم انطباقه حقيقة الا على الالفاظ مع التصريح
في شرح التلخيص بانها طائفة من الكلام لا مفر من تطبيق هذا المتشابه على المحكم
على المحكم كان يق بعد بيان لفظ المقايس في الاخير من الفه وثالثا ان
صورة البحث كما سبقه وما تحصه فاسد ثم اورد بالمناقشة المناقش انه
سلم ان توجيهه مبني على مباحثة وهذا ان سلم السؤال وقبول ايراده فان
عبارة لا يمكن تصحيحه بعد مباحثة اما بذكره ما اشتهر من اهل النظر اذ جعل
المراد وروده الايراد اقول فيه بحث ظاهر فان ارتكاب المباحثة المذكورة
وهي انه جعل نفس الامور الثلثة في المطول مقدمة العلم واراد ارتكابها
لوازم فليس ليتوقف اصل الجواب عليه فانه لو جعل نفس الامور الثلثة في المطول

الحصول العلم

حقيقة العلم وبيانها مقدمة الكتاب لا اندفع الاشكال بل ارتكابها
للمحافظة على ظاهر قولهم مقدمة العلم هي التصور بوجه ما وعلى ما نقلناه
عنه شس في حواشيه السابقة فان تسليم الايراد وهذا مع انه افراد صحيح
اصل الكلام بناء على المباحثة المشهورة لا يبقى الا مناقشة لفظية سهلة
وهي ان الاولى ترك المباحثة والتصريح بالمقصود وهذا مما لا يلتفت اليه
وما هو اول قارورة كسرت في الاسلام هو الصورة الحاصلة
من الشيء عند العقل ما افاده شس ههنا اتباع للمشهور من التخصيص في المقسم
وما اختاره ثانيا هو حيثية وحيثية تحقيقا ثم ان حصول العقل في الانسان ان
يكون التخصيص بالحصولي والحادث كليهما حاصلا وان عمم يكون الاول
حاصلا دون الثاني لكن الاول انسب كما سمي تحقيقه هذا ومن العجب ما اورده
ههنا ان هذا التعريف لا يصدق على العلم الحضوري [illegible] لا غير
من المباحثة اورده عليه ان العلم يطلق تارة على المعنى المصدري
المعبر عنه بالفارسية بدانستن وهذا ليس بكيف بل نسبة واخرى
على الصورة التي ينكشف بها الاشياء وح يكون كيفا فمن عرف العلم
بحصول الصورة اراد به الاول والا ثم جعل ذلك وسيلة الى تبيين
المعنى الثاني ثانيا ومن فسره بالصورة الحاصلة قصد به المعنى الثاني
اولا اقول قد عرف الكاتبي وغيره العلم الذي هو مورد التقسيم الى التصور

والتصديق والبديهي والنظري المفسّرين بما يتوقف حصوله على نظر وما
لا يتوقف حصوله على نظر بحصول الصورة ولا شك ان الذي شانه
ما ذكر هو الكيف لا النسبة كما اورد وتوجيه لا يليق به كلامهم هذا اسح ان في
ايراده اعترافا بالمباحثة حيث عرف النوع فاهمل الاصل وما
قال بعيد نقل هذا الايراد لو قال المحشي لا فيه من توهم المباحثة كما
ايهام ولعله مقصوده هذه المباحثات بالعقيدة واوهن من هذا الايراد
هذا الفاضل سلمه الله تعالى على قوله لانه من مقولة الكيف بانه على هذا
لا يندفع درج علم الواجب تعالى تحت العلم المعرف بالصورة لكونه عين
ذات الواجب تعالى وليت شعري كيف اشتبه عليه انه لا بأس بخروجه
عن هذا التفسير مع تصريحهم بلفظ العقل تخصيصا للمقسم وان اراد خروجه
عن التعريف الاتي لاخذ الصورة فيه فهذا اعجب لان التعريف
لان هو الصورة الحاصلة عند العقل لا يطلق الصورة الحاضرة و
سيجيء تصريحه بشمول الثانية علم الواجب تعالى واعلم ان العلماء
اختلفوا في ان العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن ام لا
بل هو تعلق او صفة ذات اضافة تتعلق بالمعلوم بها ينكشف المعلوم
عند العالم من دون ان يقتضي وجود المعلوم في الذهن فالفلاسفة
والمحققون من المتكلمين كالمحقق الطوسي قدس سره

على الاول

٦٢

على الاول وجمهور المتكلمين على الثاني وعلى الاول فلا نزاع
في انا اذا علمنا شيئا فقد تحقق ثلثة امور صورة حاصلة في الذهن
وحصول تلك الصورة في الذهن وقبول الذهن لتلك الصورة
فاختلف الاولون ان العلم اي هذه الثلثة فمنهم من قال بالاول
فجعله من مقولة الكيف ومنهم من قال بالثاني فجعله من مقولة الاضافة
ومنهم من قال بالثالث فجعله من مقولة الانفعال اقول وهذا
نزاع معنوي من قبيل النزاع في كون المكان هو السطح او البعد فانهم
عرفوا المكان بامارات مسلمة بينهم مثل نسبة الجسم اليه بكلمة في وصحة انتقال
الجسم منه الى مثله وكونه بتمامه مشغولا بالجسم وغير ذلك ثم اوردوا المحمولات
المتنافية على هذا الموضوع الواحد المحدود بها بينهم فكذا العلم يعرفونه
بامارات مسلمة كالاتصاف بالمطابقة واللامطابقة والضرورة والاكتساب
من الحد والبرهان والانقسام الى التصور والتصديق وغير ذلك ثم
يختلفون في ان الامر المعلوم بهذه الامارات هل هو الصورة او
حصولها او قبول النفس لها وكلام الشريف المحقق قدس سره في حواشي
المطالع صريح في هذا حيث قال ان الاول هو المذهب المنصور واستدل
عليه بان الصورة يوصف بالمطابقة كالعلم بخلاف الانفعال والاضافة
ولا يخفى ان سائر الامارات السابقة ايضا كذلك اعني ان الصورة

هو الموصوف بها اولا على نحو اتصاف العلم دون الانفعال والاضافة
فان اتصافهما بها انما يكون بتبعية الصورة ثم القائلون بحصول صور
الاشياء في الذهن منهم من قال الحاصل في الذهن اشباح للمعلوم
مخالف له بالماهية غايته انه مبدأ انكشافه وفيه انه ودليل الوجود الذهني
لو تم لاقتضى ان يكون للامر المعلوم نحو آخر من الوجود لا ان الشبح الحاكي
عنه ومنهم من قال الحاصل في الذهن هو نفس ماهية المعلوم موجودة
بوجود ظلي وهي بهذا الاعتبار تسمى صورة كما انها باعتبار الوجود الاصيل
تسمى عينا فهذه الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين العين
كما ان العين اذا وجدت في الذهن كانت عين الصورة والفرق
بينها وبين معلومها الموجود في الذهن بالاعتبار ومنهم من قال ان هناك
امران صورة او شبح قائم بنفس العالم بها ينكشف المعلوم وهي العلم
وصورة او ماهية مصورة في الذهن غير قائمة وهي المعلوم وهما متغايران
بالذات وهذا جمع بين الرأيين الاولين اذا عرفت هذا فنقول اما
على مذهب القائلين بالشبح وحده او مع الماهية فلا اشكال في كون
العلم كيفا مع كون المعلوم جوهرا مثلا لاختلافهما بالماهية واما على القول
الثاني فمتجه انه كيف يتحد الجوهر والعرض بالماهية ولو امكن هذا في العرض
والجوهر عند من يجعلهما من الاعراض العامة ويفسر الجوهر بماهية اذا وجدت

في الخارج

في الخارج كانت لا في موضوع والعرض بالموجود في الموضوع صح
في ذوات المتقابلة فلا شك في امتناعه في الكيف والاجناس المتباينة
كالحيوان والعرضية كالكم وقد التجأ الاستاذ لدفع هذه الاشكال
الخصم عنه والعلم كيفا على سبيل المسامحة ويلزمه كون العلم بالجوهر عرضا
خارجا عن المقولات التسع والحصر في المقولات وان كانت
استقرائية لكن ليس عندهم بحيث يجوز فيه مثل هذا التخلف الفاحش
هذا مع صدق تعريف الكيف على العلم والسيد السند قال بجواز تبدل
ماهية واحدة بحسب نحو الوجود فيكون الشيء في الخارج جوهرا واذا
وجد في الذهن انقلب كيفا ولعل مراد من قال بالشبح والمثال هذا
لان الماهية لا يحصل في العقل بل الحاصل هو الشبح كما هو المشهور وبهذا
يندفع الاشكال لكنه يشكل بانه لم يثبت للماهية الواحدة وجودان
كما هو مقتضى دليل الوجود الذهني وكونهما متحدين بنحو من انحاء الاتحاد وهو
ان ما في الخارج لو وجد في الذهن انقلب اليه فكان عنه وما يحكي
لا يفيد اثبات الوجودين لماهية واحدة وقد ظهر مما مر ان الاقرب
هو المسلك الثالث وان شارك الاول في ان قيام امر مخالف
للماهية المعلومة بالذهن يكون هو العلم بها مما لم يقم عليه برهان ومن
لطائف هذا المقام ما قيل من ان العلم بالجوهر يجوز ان يكون عرضا

وكيفا قائما بالنفس والجوهر المعلوم قائما بالذهن قياما ذهنيا وهما
مخالفان بالماهية على نحو ما مر في القول الثالث وقصد بهذا دفع
الاشكال وانت خبير بانه اذا سلم قيام المعلوم بالذهن ان قيام
كان يلزم عرضيته اذ العرض هو الموجود في الموضوع سواء كان
في الذهن او في الخارج باتفاقهم ولهذا صرحوا بان المقولات
غير مختصة بالوجود العيني ثم ما الباعث على القول بقيام المعلوم
بعد اثبات علم مغاير له بالماهية قائم بالذهن   ولان المتبادر
من صورة الشيء الصورة المطابقة له في الواقع لا مجرد زعم المدرك
وهو ظاهر لائق لما ذهب الاستاد قدس سره الى ان جميع المفهومات متحققة
في نفس الامر لو فرع كل مفهوم لايجاب صادق كان كل صورة
مطابقة لشيء لانا نقول معنى التعريف على ان العلم بالشيء هو حصول
الصورة المطابقة لذلك الشيء عند العقل لكونها مطابقة لشيء آخر
لكون العلم بحال الات ان صورة مطابقة بحال الغرس غير محتاج الى
العلم كما يطلق على مطلق الادراك مطابقا او غيره فقد يطلق على
ما يختص التصور المطابق لو تصور فيه لا مطابقة والتصديق اليقيني
كما في صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض فلعل المعرف هنا
في العلم الذي شاع الكسب والاكتساب تصورا كان او تصديقا

او غير مطابق

او غير مطابق   ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات اه اقول التعريف للعلم
الكاسب والمكتسب وهو لا يكون الا كليا وتخصيص لفظ العلم بادراك
الكلي كالمعرفة بادراك الجزئي عرف مستفيض بينهم او قد يقال كما ان لفظة
في يخرج الحاصل في الالات فكذا لفظة عند يخرج الحاصل في النفس
فاختيار الثانية على الاول ترجيح المرجوح واحتمال التجوز مشترك ويجاب
بان لفظة عند يستعمل عرفا فيما ينسب الى احد على وجه الاختصاص كما
في عند زيد كذا ان الحاصل في العقل ايضا فتامل فيه واعلم ان وجه
صحة التعريف على ما يستفاد من لفظ المباحثة ان يراد بالحصول الحاصل
ويكون الاضافة من باب جرد قطيفة فيصير المعنى صورة الشيء الحاصلة
ويراد بصورة الشيء ما يوجد عنه عند حذف المشخصات كما صرح به العلم
في شرح الرسالة وهو اعم من المطابق وغيره ويراد بغير ما يراد بعينه
ولو مجازا الكل ذلك وبتوجيه تقسيماتهم كتقسيم الصورة الحاصلة في الذهن
الى التصور والتصديق وتقسيم التصديق الى اليقيني والجهلي وغيرهما
وتقسيم التصور الى الكلي والجزئي وتقسيم كل من التصور والتصديق
الى البديهي والنظري المفسرين بالحاصل بالنظر والحاصل بلا نظر فتدبر
وهو في بعض النسخ والعلم وفي بعضها العلم هو مطلق اه وعلى كل
وجه فهذا التفسير ثان للعلم عند الاستاد قدس سره زعما منه بانه انسب بعموم

قواعد الفن ولما صار المقام من هذه اخص الكلام الا علام كان الانسب
اولا حل الكلام ثم تعقبه بما يتعلق به من النقض والابرام فنقول
العلم مطلق الصورة اي الماهية باعتبار الحضور العلمي يسمى صورة كما
يسمى باعتبار الوجود الخارجي عينا الحاضرة عند المدرك الغير الغائبة
عنه لغيره ما يقال الجوهر قايم بذاته والمصنوع الموضوع المحل متقوم
بنفسه اي لا بغيره ولا يلتبس بمثل هذا التجوز مع وضوح القرينة عني
قوله سواء كان عين المدرك اه سواء كانت تلك الصورة العلمية
عين ماهية المدرك بالفتح اي المعلوم وهو في التصور بالكنه
او غيرها اي غير ماهيته وهو في غيره اي غير تصوره بالكنه اقول وانما لم يقل
وهو في التصور بالوجه ليشمل العلم الحضوري والعلوم التصديقية
فانها لا يسمى بالكنه ولا بالوجه واما الثاني فظ واما الاول فلما قال
شس في حاشية التجريد معنى تصور الشي بالكنه هو ان يكون هو بنفسه
متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق
عليه لكن يتوجه النفس الى ما يصدق عليه انتهى وهو تصريح في
اختصاصهما بما يكون بطريق التمثيل واما العلم الذي يكون بحضور غير
المعلوم فلا يسمى كنها ولا وجها وكان في عبارته تش ههنا حيث قال
عين ماهيته ولم يقل عين ذاته اشارة الى هذا فتنبه وسواء كانت تلك

الصورة

الصورة العلمية غير الصورة الخارجية اي الغير الخارجية ففيه مسامحة
وهو العلم الحصولي او عينها اي كانت تلك الصورة العلمية عين
الصورة بل العين الخارجية وهو العلم الحضوري وسواء كانت تلك
الصورة العلمية في ذات المدرك اي العالم كما في علم النفس بالكليات
بالاتفاق او في الاتها اي الالات المدرك والتانيث نظرا الى كونه
قوة كما في علمها بالمحسوسات عند المص والاكثر اقول ولم يقل ههنا عينها
على ما سبق وهو علم النفس بذاتها وكذا صفاتها على عدم الانحصار ههنا وكذا
فيما سيجي بخلاف ما سبق ممن زعم ان العلم الذي هو غير الصورة
الخارجية قد لا يكون حصوليا بل حضوريا فقد كذبه كلام الكتاب فتبين
وسواء كانت عين المدرك بالكسر اي العالم كما في علم الباري تعالى شانه
بذاته فانه غير عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته فهو علم وعالم
او غيره اي غير العالم كما في علمه تع بسلسلة الممكنات فان علمه بها
عين تلك السلسلة الحاضرة بذاتها عنده تع فكيف يكون عين
العالم تع شانه عن الاتحاد مع الممكن وهذا هو العلم التفصيلي الحضوري
وله علم اخر بها اجمالي سابق غير مقصور على الموجودات وهو
عين ذاته تع عند الحكماء والمعتزلة قال في الرسالة الجديدة الاقرب
لشبه ان يكون مذهب الحكماء وهو ان ذاته تع غير العلم القائم بذاته

كما انه عين الوجود القائم بذاته فهو علم بذاته باعتبار وعلم بالمعلومات
باعتبار آخر والحيثية الاولى علة للحيثية الثانية وكما ان العلم الاجمالي
فينا مبدأ للتفصيلي كذلك ذلك العلم الاجمالي الالهي خلاق للصور
للصور التفصيلية في الخارج وفي المدارك العقلانية والنفسانية
وغيرها الى آخر ما قال هناك فتبين ان له تعالى علمين بالممكنات
احدهما عين العالم وغير المعلوم وهو العلم الاجمالي وثانيهما عين
المعلوم وغير العالم وهو العلم التفصيلي وان علمه الاول علة للثاني
فاحفظ هذا   عين ماهيته قد يجوز كون الضمير عايدا الى المدرك
بالكسر فلزم تخصيص التصور بالكنه في العبارة بتصوره العالم ذاته بالكنه
كما في علم الواجب تعالى بذاته اقول وفيه نظر اما اولا فلانه يلزم التكرار
ح في قوله س وسواء كانت عين المدرك فانه بالكسر غيرها والا
لكان تكرار القوله سواء كانت تلك الصورة عين ذاته والكلام
مبني على الالزام فلا ينفع الفرق بين الكون عين الشيء او غير ماهيته
على ما علمته واما ثانيا فلان علم الواجب تعالى بذاته حضوري وهو
لا يوصف بالكنه والوجه كما سبق تحقيقه هذا فكان في بعض النسخ السقيمة
وجد هكذا سواء كان عين ماهيته بدون الضمير واللام المعوض عنه
على ما في بعض آخر وقد يوجه هذا بان المراد كون الصورة عين

ماهيته

ماهية من الماهيات الحقيقية وذلك التخصيص لانه لو اطلقت لم
يبق لقوله او غيرها مرتبة غيرها لما تقرر من ان كل ما هو وجه لشيء فهو
كنه لشيء من الاشياء اقول وهذا ايضا ليس على وجهه اما اولا فلان
كون الصورة عين ماهية من الماهيات الحقيقية لا يستلزم كونها
تصورا بالكنه اذ فرق بين تصور الكنه وتصور الشيء بالكنه والاول
لا يستلزم الثاني كما ان تصور الوجه لا يستلزم تصور الشيء بالوجه
وقد صرح به هو واما ثانيا فلانه اذا التكلف بحصر الماهية بالحقيقية
لم يندرج في غيرها غير المفهومات الاعتبارية وهل يقول احد بانحصار
التصور بالوجه فيها   وهو في التصور بالكنه افيد انه الحاصل من الحد
التام وان غيره هو الحاصل من غير الحد التام باقسامه الثلثة
اقول يعني اذا كان ناظرا من وينبغي تقييد الاول بكونه مركبا الخ
سواء كانت غير الصورة الخارجية وهو ان العلم الحصولي
اه ورد عليه ان الصورة الحاصلة في العقل من الاشياء مثلا علم حصولي
مع لا حاجة في العلم بهذه الصورة الحاضرة الى صورة اخرى فهي علم
حضوري بنفس هذا العلم فيلزم ان يكون خارجيا وغير خارجي
وقد يجاب بحمل كلامه قده على ان كون الصورة عين الصورة الخارجية
يكون في العلم الحضوري لا الحصولي لان الصورة في كل حضوري

في كل صورة خارجية اقول في كليهما نظر اما اولا فلان السؤال على
كون الصورة خارجية باعتبار غير خارجية باعتبار آخر غير مستحيل
وتوضيحه ان المراد بالصورة الخارجية ههنا هو الماهية المتحققة في الواقع
مع قطع النظر عن علمنا به والصورة العلمية بالسماء من حيث انه
علم بالسماء غير ماهية السماء المتحققة في الواقع مع اعتبار علمنا بها ام لا ولذا
كان علما حصوليا بها ومن حيث انها كيفية قائمة بالنفس متحققة في الواقع
اعتبر علمنا بها ام لا كساير الكيفيات النفسانية ماهية خارجية فانه
الامر انها منكشفة بذاتها على النفس من غير حاجة الى صورة
اخرى في العلم بها فلذا كانت علما حضوريا بنفسها واما ثانيا فالجواب
فلانه مبني على ان الصورة الغير الخارجية قد لا يكون علما حصوليا
بل حضوريا وهو توجيه الكلام الاستاذ قدس سره كما يرضى به على ما مر
وسواء كانت عين المدرك قد يتحقق المدرك ههنا بالفتح ولو
قرر بالكسر يصير هذا عين التعميم الاول على التقديرين بعود الضمير
في ماهية الى المدرك بالكسر ثم لو قرر بالفتح ثم يعاد آخرا يحمل على الكسر
مما اقول ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان كون المدرك
ههنا بالفتح على ما نحن بصدده لا يتحقق بحيث يكون تكرار القول بسواء كانت
تلك الصورة عين الصورة الخارجية كما مر واما ثانيا فلان لزوم

كونه على التقدير الكسر عين التعميم الاول على التقدير الاول اذ فرق
بين كون الصورة عين العالم اي ذاته ومن كونها عين ماهية العالم
فالاول علم حضوري بذاته والثاني تصور لذاته بالكلية وهو علم حصولي
على ما تقدم واما ثالثا فلان لزوم كونه على التقدير الفتح عين التعميم الاول
على التقدير الثاني ايضا ممنوع بمثل ما مر وليت شعري لم لم يقل بلزوم كونه
على تقدير الفتح التعميم الثاني مع وضوحه سيما وقد نبه عليه المفيد المحشي
في حواشيه هذا وقد علمت مما فصلنا ان هذه العبارة في نفسها
تأبى عن الكسر والفتح وان التمثيل في الشق الثاني بعلم الله تعالى
بسلسلة الممكنات على الاول ناظرا الى العلم الاجمالي وعلى الثاني
الى التفصيلي لكن لزوم التكرار كما افيد بعين الكسر فيتجه بالورود من
انه لو كان علمه تعالى بسلسلة الممكنات غير ذاته لكان ممكنا بالضرورة محتاجا
استناده اليه تعالى فان كان بعلم آخر هكذا لزم التسلسل وان لم
يكن بعلم لزم الايجاب في البعض وهو خلاف ما اطبق عليه الكل قول
وجوابه ما سبق في كلام الاستاذ ان العلم التفصيلي مستند الى علم
آخر اجمالي هو عين ذاته فلا يلزم التسلسل والايجاب وقد حقق انه
جمهور الناظرين في هذا الكلام حتى الاستاذ قدس سره حملوه على ان العلم
الحضوري والتقديم لما لم يكن حصولهما بالنظر والكسب كما هو بين فلم يجر فيهما

الانقسام الى البداهة والكسبية ولهذا اعترض عليه ههنا بان صحة تقسيم
المطلق اليهما لا يتوقف على كون كل من اقسام صحيح الانقسام اليهما كما
فالتخصيص غير محتاج اليه مع انه خلاف ظاهر عبارتهم حيث اطلقوا لفظ
العلم في هذا المقام مع ان التعميم انسب بقواعد الفن اقول والاولى
في الجواب من ان المخصص لا يتعين الاحتياج الى التخصيص بل لانه
فان تقسيم المطلق توهم جريانه في كل نوع التخصيص لدفع هذا التوهم
بقدر الامكان منظور فيه اما اولا فلان هذا التوهم بعيد جدا وكيف
يتوهم من تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري كون كل جسم من البسيط والمركب
منقسما اليهما وبالجملة فمثل هذا لا يلتفت اليه والا يحسن التخصيص في
جل التقاسيم بل في كلها واما ثانيا فلان هذه الاولوية لو صحت فلا
تعارض ما يلزم من الامور الثلثة التي اشار اليها الاستاذ من
من تخصيص المعنى من غير حاجة والعدول عن اللفظ من غير قرينة
والعدول عما هو انسب بقواعد الفن وجعله المفيد المرحوم علة
وجه وجيه فان من المعلوم المتيقن ان العلم الحضوري وكذا
القديم لا يتصفان بالبداهة كما لا يتصفان بالاكتساب فان البداهة
كالكسبية صفة وجودية او انها عدم ملكة الكسبية وكما لا يتصفان
بالكسبية كذلك لا يتصفان بالبداهة فهما وصفان للعلم الحصولي

او الحادث

او الحادث فهذا هو الضرورة الباعثة على التخصيص مع ما يتبعه في
لو لم يخصص لم يكن التخصيص جامعا اقول هذه الوجوه وما يعضده وجه
صحة لها ومبنية عليها والعمدة في شانها تصريحات القوم فمنها ما في شرح
المواقف والمقاصد من ان العلم القديم لا يوصف بالبداهة والنظرية
ومثل هذا في عبارتهم اكثر من ان يستقصى وههنا بحث آخر وهو ان
مقتضى تعليل المخصص لزوم كلا التخصيصين لا كفاية احدهما كما لا يخفى
من كلامه وقد اجاب بعض الافاضل بان المهم دفع توهم جريان الكسب
في العلم القديم وهو حاصل بكل من التخصيص اقول ان كون المهم
دفع جريان الكسب في العلم القديم دون الحضوري فغير واضح اذ لا
ترجيح لهذا على ذلك واما كونه حاصلا بكل من التخصيصين فغير واضح
فانه اذا خص بالحصولي فانما يخرج الحضوري حادثا كان او قديما
فيبقى الوهم في الحصولي القديم لانه يدخل فيهما التحصيل اقول غرضهم
فان مرادهم بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ضرب من الادراك
لا يتعلق الا بوقوع النسبة او لا وقوعها بخلاف الضرب الآخر فانه
يتعلق بعينها كما يتعلق بها صرح بذلك المحقق الشريف في حواشي
مختصر الاصول وههنا بحث آخر اشار اليه المحقق الطوسي رحمه الله
في نقد المحصل حيث قال عند الحكماء التصديق هو الحكم وحده من غير

ان يدخل التصور في مفهومه دخول الجزء في الكل والتصور هو الادراك
الساذج وكانهم قسموا المعاني الى نفس الادراك والى ما يتعلقه
وقسموا ما يتعلقه الى ما يحتمله محتملا للتصديق او التكذيب والى ما لا يحتمله
كالهيئات اللاحقة في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك
وسموا القسمين الاولين بالعلم انتهى والحاصل ان الحكم والاذعان
ليس صورة علمية بل حالة ادراكية لاحقة لها متعلقة بها وكذا
ما يلحقها في الشك والوهم والاستفهام ونحوها اقول وكانهم سموا لفظ
فان تلك الهيئات منها ما لا شك في كونه من لواحق الصور العلمية
بل لا من جنس الصور كالاستفهام فان القائل ازيد قائم قد حصل
في ذهنه صورة نسبة القيام الى زيد ثم اذا قال ازيد قائم فقد
حصل في نفسه طلب تفهيم هذا المعنى فهذا الطلب قائمة بنفسه متعلقة
بهذه الصورة العلمية وليس صورة لامر من الاشياء بل هو
فعل صادر عن النفس متعلق بتلك النسبة ثم انه عند الاذعان
بتلك النسبة وهو ظاهر ويلزم كون الحكم والاذعان ايضا من جنس
الفعل لا من جنس العلم والكيف وان تضاد لا تصوره الا مع
اتحاد الجنس كما قرر في مظانه ثم ان بعض علماء عصرنا ذهب الى هذا
واستدل عليه بوجوه اولها ان الكل الى انه قد يتبدل الاذعان

الى الشك

49

الى الشك وبالعكس ويتبدل انواع الاذعان كالظن واليقين
بعضها الى بعض وكذا التصديق بالايجاب قد يتغير الى التصديق
بالسلب مع بقاء الصورة بعينها فان الصورة حقيقة المعلوم بشرط
الوجود الذهني ولا نريد بالمعلوم في تلك التغيرات على ما كان اولا
ولا نتعقل مما كان وغير المتبدل غير المتبدل واقول بقاء الصورة
الادراكية بشخصها في جميع تلك المراتب لا سيما في التغير من الايجاب
الى السلب غير مسلم بل غير متصور كيف وماهية النسبة الايجابية غير ماهية السلبية
فكذا صورتهما مع ان هذا البيان مفيد ان الاذعان ليس هو الصورة
الباقية في تلك التبدلات واما انه ليس من جنس الصورة فلا والكلام
فيه ثم ظني ان القول بان الحكم فعل لا ادراك ناش من سبب
معنوي لا الى مجرد توهم لفظي على ما افاده السيد الشريف في الحاشيتين
كيف والاعتقاد والاذعان والتسليم ليس صورة ولا قبول
صورة بل امر يصدر من النفس بعد قيام قبول الصورة العلمية
وهذا ان لم يدرك فيه الوجدان فليس مما يسمع في خلافه الوجدان
فالعمدة هو البرهان وانى لهم هذا الانتقال الاذعان ليس الا
قبول النسبة على ما صرح به الشيخ وغيره لانا نقول القبول لفظ
مشترك بين الانفعال ويقابله الفعل وبين التسليم ويقابله الانكار

والثرود وكلامنا في الثاني واين هو من الاول ثم اعلم ان قسمة العلم
الذي هو الصورة او الكيف الى التصور والتصديق اعني الحكم فقط
او مع غيره على ما هو مذهب الحكيم والامام ليس على وجهه والتقسيم
المستقيم ما اورده الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يعلم
تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه
تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين
وفي الشفاء حيث قال ان الشيء يعلم بوجهين احدهما ان يتصور فقط
والثاني ان يكون مع التصور تصديق وح فالقسم الثاني
هو الادراك المقارن للحكم المعروض له والحكم خارج عنه وقد
اختاره صاحب الكشف والمتاخرون الا انهم لما ارادوا التسمية
القسيم الثاني بالتصديق اصطلاحا منهم او مجازا التسمية للمعروض
باسم العارض ولا مشاحة في شيء من ذلك واما ما ورد في عبارات
الشيخ وغيره من قسمة العلم الى التصور والتصديق بمعنى الحكم
فمبني على تاويل اما في العلم كما قرره ما قد المحصل واما في الحكم
بان يراد بالاذعان والنسبة الصورة المذعنة بها من حيث هي
كذلك وح لا يظهر الحكم باختلاف حقيقة التصور والتصديق
مزيد ظهور واما في نفس التقسيم كما ان قيل ان لفظ العلم

على هذا التقدير

على هذا التقدير مشترك لفظي وتقسيمه اليهما كتقسيم العين الى الباصرة
والذهب وفي المقام بعد اطراف من الكلام عسى ان ياتي
بها في رسالة على حدة ان شاء الله تعالى وهي ادراك ان النسبة
واقعة اي ادراك امر مجمل منفصلة وذلك اذ لو اريد التفصيل
لزم الدور وكان في قوله فانه ادراك لوقوع النسبة تنبيها عليه و
قال بعض الافاضل ههنا يمكن التوفيق بين مذهب الحكماء القائلين
ببساطة التصديق والامام القائل بتركيبه حتى لا يتوجه بعض الاشكالات
المتوجهة على ما نسب الى الامام فان التصديق هو الحكم على القولين
وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحكماء لما نظروا الى
ان متعلق الادراك يحتمل ان يكون مجملا حتى لا يلزم الدور حكموا
ببساطته فالتصديق عندهم حالة بسيطة اجمالية والامام لما نظر
الى التفصيل وغفل عما يلزمه حكم بتركيبه فهو عنده ادراكات
متعلقة بالنسبة والواقعة والنسبة بينهما والتصورات المتقدمة
على الحكم شرط في حصوله على القولين قال وعلى هذا لا حاجة
الى التزام ان الحكم مركب عند التفصيل والتحليل كما قيل او قيل
فهذا الفاضل جعل التصديق ادراكا بسيطا بالحقيقة عند الحكيم
ومركبا بالحقيقة عند الامام وليت شعري اين التوفيق ح واما

غيره ولما زعموا ان العلم المجمل المسمى بالحكم يعرضه التفصيل عند تفصيل
المدرك او باعتبار تعلقه بالطرفين ثانيا وبالتبع تعلقه بالنسبة
فكان الحكم والتصديق على زعمهم متحدين بالذات ومختلفين متغايرين
في الملاحظة على ما هو شأن في كل مجمل ومفصل هذا مع ان
الكل ليس بشيء فان في عبارة الامام تصريحا بتركب التصديق
من الحكم وغيره فيه اذ كان الحكم بسيطا او مركبا لا يكون عين التصديق
عنده بل جزءا منه قال في الملخص ان لنا تصورا واذا حكم عليه بنفي
او اثبات كان المجموع تصديقا وفرق بينهما كما بين البسيط والمركب
انتهى وحمل التصور على المتصور والتصديق على المصدق به
والمجموع على القضية على ما قيل تعسفات لا يتفوه بها من له
دربة باساليب الكلام وفي هذا الدعوى العدول اوفى منه تقسيم
سهو تسقية كما في قبل ان في الشق الثاني اشارة الى التحقيق الذي
كل ان الاشارة في الشق الاول هذه وما فيه ان فيه اشارة اخرى
هي ان التصديق ليس ادراكا واذعانا لثبوت النسبة الحكمية الثبوتية
التقييدية او لا ثبوتها على ما ذهب اليه المتاخرون بل هو ادراك
واذعان لنفس النسبة التامة الخبرية او السلبية فاختار المص مذهب
القدماء في المقايسين حيث اختار ان الفرق من التصور والتصديق

الى سهو محقق و مرح

بالذات

بالذات لا بالتعلق كما هو رأي المتاخرين وحيث اختار
ان اجزاء القضية ثلثة ثالثها النسبة التامة الخبرية الثبوتية او السلبية
لا اربعة ثالثها النسبة الثبوتية التقييدية ورابعها وقوع ما
تلك النسبة او لا وقوعها كما هو مذهب المتاخرين اقول هذا
لم يرد به ان قول المص في القضايا ويسمى المحكوم عليه
موضوعا والمحكوم به محمولا والدال على النسبة رابطة حال
حيث ثلث الاجزاء ولم يقل الدال على وقوع النسبة او
لا وقوعها رابطة كما هو مقتضى طريقة المتاخرين لكن كلام المص
في شرح المقاصد مضطرب متردد بين المذهبين حيث قال
الجمهور على ان التصديق نفس الحكم وانه نوع من العلم
متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور
حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث
العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من
غير حكم وتصديق ثم اذا قامت البرهان فقد علمت النسبة
نوعا آخر من العلم هو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اكد
اذعان النفس وقبولها بوقوع النسبة او لا وقوعها ويعبر
عنه بالفارسية بگرويدن كما صرح به ابن سينا انتهى ومثل

هذا التردد واقع في شرح المختصر العضدي واغرب من ذلك
ما في حواشي المحقق الشريف على الشرح العضدي من ان التصديق ا
دراك ان النسبة الخبرية واقعة او ليست بواقعة فهذا الذي
ما اشتهر من القدماء ومن المتاخرين مشحون بامرين الاول
ان الفرق بين صورتي الشك والتصديق ليس باعتبار المدرك
بل بنفس الادراك وان التصديق اذا كان متعلق بنسبة تعلق
بها الشك والثاني ان التصديق اذا كان متعلق بوقوع النسبة
او لا وقوعها وان اجزاء القضية اربعة ومن الامر الاول يعلم
ان ما هو يتوهم من كلام السيد المحقق في الحاشيتين من ان الفرق
بين التصور والتصديق بمجرد التعلق غير ظاهر مطابق الحقيقة
والمقصد ما قدمناه ومن مجموع الامرين يستفاد ان كلامهم
في تثليث اجزاء القضية وتربيعها لا يخلو عن اختلاف وتاويل
تعلق الاذعان بالنسبة المتعلقة بوقوع النسبة هو على ما يشعر به
بعض عباراتهم ايضا وان كان يدفع هذا الاختلاف لكن يعكر
ان العدول من التثليث الى التربيع مع تصريحهم بان الفرق
من الصورتين في العلم دون المعلوم مما لا يظهر له وجه ويجيء
الاشارة الى قريب من هذا في كلام الاستاذ في هذا مع ان

بعض

بعض عباراتهم لا يقبل هذا التاويل كما قال الاستاذ قده
في حاشية شرح الرسالة التصور لا حجر فيه يتعلق بكل شيء
واما التصديق فلا يتعلق الا بالنسبة التامة الخبرية ثم قال هو
اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها اقول ومسلمه ان لا
لا يكون في المعنى خلاف ولا في اللفظ اختلاف فان وقوع
النسبة الثبوتية التقييدية بعين النسبة التامة الخبرية الثبوتية
ولا وقوع النسبة الثبوتية عن ~~النسبة~~ التقييدية بعين النسبة
التامة الخبرية السلبية لا تفاوت بينهما الا بالاجمال والتفصيل
كما قرره بعض المتاخرين في الحكم وادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة ويتم ما قال في شرح المطالع ان اجزاء القضية
عند التفصيل اربعة ويجيء لهذه تتمة ان شاء الله تعالى
انه يتعلق بما يتعلق به التصديق قد يقال ههنا بحث وهو
قد اشتهر ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فاذا
جاز ان يتعلق التصور بما يتعلق به التصديق كان التصور والتصديق
متحدين ذاتا لاتحاد العلمين مع المعلوم بالذات اقول
كون العلم التصديقي بالنسبة بعين ماهية تلك النسبة ليس مبنيا
ولا مبينا ولا منقولا عمن يوثق به واطلاق كون العلم عين

ماهية المعلوم لا يقتضي ذلك فتعين الكلام في العلم التصوري
وعدم العلم بالفرق لا يوجب العلم بعدم الفرق ومع هذا فهو
يؤيد ما اخترناه مع ان التصديق ليس علماً ولا ادراكاً
او ربما خص تفسيره باللام لا جعل للانفعال على الاتحاد فيكون مجازاً
في اللغة وقوله اي الضروري تفسير لكل من التصور والتصديق
باعتبار اخذه قسماً من الضرورة وكذا قوله اي المكتسب
تفسير لكل من التصور والتصديق باعتبار اخذه قسماً من
الاكتساب لا تفسير ان الضرورة والاكتساب فيكون عدولاً
عن الظاهر من غير حاجة ولا للتقسيم فان قسماً من الضرورة لا
الا ضرورة الا ضرورياً او حمل قسيم من الضرورة على قسيم مشتق
من الضرورة كما ل خلاف الظاهر مستلزم له العدول لما
عن معنى الاقسام وحمل اللفظ على لفظها وتوضيح المقام ان الاقسام
بمعنى القسمة على ما قرأه بياسين فالمعنى انه تقسيم كل من التصور
والتصديق كلا من وصفي الضرورة والاكتساب فما اخذ التصور
قسماً من الضرورة فيصير تصوراً ضرورياً وقسماً من الاكتساب
فيصير تصوراً اكتسابياً وكذا التصديق ما اخذ قسماً من الضرورة فيصير
تصديقاً ضرورياً وقسماً من الاكتساب فيصير تصديقاً مكتسباً وعلى هذا

فالمذكور

فالمذكور صريحاً في المتن الانقسام الى الضرورة والاكتساب ويعلم
انقسام التصور والتصديق كناية وهي ابلغ من التصريح وكان
لذلك اختار هذه العبارة واقتفاء الاثر المحقق الطوسي في التجريد
مع ان في عبارته هنا مناقشة مشهورة وتوجيه المقام على هذا النحو
من خواص هذا التعليق وهذا الطريق اعني الاحالة والابتداء
اسلم فان هذا التقسيم بديهي الحكم به الوجدان السليم والمقصود
من التنبيه السابق ازالة الخفاء بالنسبة الى الاذهان القاصرة
فلا يضر المناقشة فيه بنحو ما قيل انه يجوز ان يكون شيء تصور ضرورة
والبرودة والتصديق بان الكل اعظم من الجزء والكيفية قد
كيفية اكتسابها فلا يلزم بداهتهما اذ البداهة والكسبية انما يكون
باعتبار الحصول ابتداء لما وجدنا ولنا من نفوسنا انا لم نجهلها
شيئاً والوجه والتوجيه ظاهر ان من التوقف على استنتاج
اكتساب التصديق من التصور اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون
جميع التصديقات نظرية وهي سلسلة الاكتساب الى التصور البديهي
من غير لزوم الدور والتسلسل ولم يقل بالعكس لان البيان
في التصورات بمثل ذلك اذ التصديق البديهي الطالب للتصور النظري
على ما هو المفروض يحتاج الى التصور هو النظري على تقدير نظرية الكل فلزوم احد

او من يبين بحاله و ما يوجد في بعض النسخ فمن تصرفات الناسخين
ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور وقال اشار بذلك
الى ان فيه كلاما اقول فانهم بنوا لزوم الشبهة على تقدير قدم النفس
به لا من شي منها ما نقله السيد الشريف في الحاشيتين فان النفس
اذا شعرت بمطلوب من وجه و توجهت منه الى مباديه ثم رجعت
منها اليه مع تقدم الزمان المتناهي يجب عليها استحصال تلك المبادي
الغير المتناهية على تقدير نظرية الكل باسرها وهو مع اجاب الشريف
الشريف بان اللازم من ذلك استحصال المبادي القريبة دون
البعيدة فان كون الكل كسبيات التي يستلزم ان يكون اكتساب
كل نظري بعلم آخر وهكذا و اما اجتماع تلك الاكتسابات والعلوم
تتعلق بها دفعة واحدة او في زمان متناه فليس بلازم بل
حصولها متعاقبة في ازمنة لا تتناهى ومنها ما افاده الاستاذ في
حواشي شرح الرسالة حيث قال على تقدير نظرية الكل لا يمكن
اكتساب كنه شي من الاشياء و اذا لم يحصل شي من الاشياء بالكنه
لم يحصل شي من الاشياء بالوجه اما الملازمة الثانية فظاهر لان
ما هو وجه لشي فهو كنه لشي فاذا لم يحصل كنه ما لم يحصل وجه ما
واما الملازمة الاولى فلان حصول شي بكنهه مسبوق بحصوله بوجهه

اذ الشي

اذ الشي ما لم يعلم ولو بوجه لم يمكن اكتسابه و حصوله بوجه على تقدير
نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين
في اكتسابه و انما يتصور الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد الى
من الزمان و ذلك زمان متناه فلا يمكن اكتساب كنهه فيه و تفصيله
انه اذا فرضنا ان كنهه حصل للنفس الآن مثلا فحصوله فيه اما
لان اكتساب كنهه انما يتصور بعد معرفته بوجه ما و ذلك الوجه ومباديه
الغير المتناهية نظرية على ذلك التقدير فحصول ذلك الوجه موقوف
على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه فيتم ثم
من ذلك الحد من الزمان لا يمكن اكتساب كنهه لانه زمان متناه
من جانب المبدأ فلا يمكن حصول كنهه فيه و قد فرضناه حاصلا
هف و قد يجاب فرض كل كنهه بفرض حصوله فلا يمكن حصول شي بكنهه
واذا لم يحصل شي من الاشياء بكنهه لم يحصل شي من الاشياء
بوجهه لان كل وجه كنه لشي كما سبق فتأمل وجمهور الناظرين
فيه ظنوه مأخوذا مما سبق نقله من حاشية المطالع مع تخفيفات
واهية ومقدمات لاغية لا يدفع الجواب ولا يرشد الى الصواب
ولذا اوردناه لان ما ذكره في امتناع اكتساب الكنه يجري في
امتناع اكتساب الوجه بان يقال حصول كل شي بوجه بالكسب مسبوق

بحصوله بوجه آخر اذ الشي ما لم يعلم بوجه ما لم يمكن اكتسابه وحصوله
بوجه ما على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان
من الازل الى الابد معين في الاكتساب و انما يتصور الشروع
في كسب الوجه الحاصل من ذلك الحد من الزمان و ذلك زمان متناه
من جانب المبدأ فلا يمكن اكتساب الوجه فيه خلا وجه التخصيص بالكنه
دون الوجه مع جريان الوجه فيه الخ وفيه ثانيا ان من الجائز
ان يكون شي من العلوم التي تحتاج اليها تحصيل الكنه بعينه مشتملا
من العلوم التي يحصل بها الوجه و الا فلا يلزم حصول ما لا يتناهى
في الزمان المتناهي وشنع عليه … بجوابه كما قيده
ولمحشي ان الامر ليس على زعمه و الكلام مبني على امرين الاول
ما حققه … في حواشيه القديمة على التجريد من ان كنه الشي وذاتياته
لا يكتسب بالعرضيات و … العكس ايضا فان الذاتيات با
اما العرضيات … على الاجمال ان تصور الشي
بالكنه هو ان يكون هو بنفسه متمثلا و تصور الشي بالوجه ان يكون
الوجه متمثلا بحيث ينطبق على ذلك الشي و يسري الحكم منه اليه
ولو تمثل الوجه لا بهذه الحيثية كان تصوره الوجه فالفرق
بين الامرين بالاعتبار و الحاصل فيهما حقيقة هو الوجه لا غير

ومن جانب

ومن الاول وكل منهما بالذات وهذا من التفاتات المحرر
قدس سره وقد صرح به الفارابي وابن سينا ايضا و
فلو فرض تمثيل الجنس و الفصل في الذهن بالوجه العرضي لم يحصل
الماهية بالكنه وهو ظاهر فهذا ما قلنا ان العرضي لا يكون كاسبا
لا … والثاني انه اذا اريد بالتصور بالكنه اعم من
ان يكون بجميع الذاتيات او ببعضها ولو بطريق عموم المجاز
وبالوجه ما يقابل ذلك وهو العرضي الصرف فبان انه لا يظهر
ان الوجه السابق لا يكون الا عرضيا صرفا وبالعكس اول
انه لا يكون مكتسبا الا من العرضي الصرف وتعين الاول انه
لا يكون شي من كواسب الكنه شيئا من كواسب الوجه فيتضح
فائدة القيود و المقدمات وهذا من خواص هذا التعليق والله
ولي التوفيق ثم اقول المتجه عليه ان هذا الدليل محقق بطلان
نظرية التصورات دون التصديقات لانه لا يتصور فيها كنه و وجه
فلا يظهر ان الكاسب للوجه السابق لا يجوز ان يكون شي
كاسبا للاحق لا لاجل انه يجوز ان تكون التصورات بديهية ويعلم
المطلوب التصديقي … ولا يعلم التصور … بديهي ثم يكتسب … حصوله
بوجهه موقوف على صرف الزمان من الازل الى الابد معين في اكتسابه

ثم اقول لان هذا منع لا يضر المعلل اذ لا شك ان ما من التصور المطلق

التصديق بوجه بديهي وحصول التصديق به نزاع ما اثبتناه لا يستح

استحضار ما لا يتناهى فيقصر ومنها ما افاده السيد السند قدس سره

على تقدير نظرية الكل وتوقف اكتساب كل علم على علوم غير متناهية

سابقة عليه من ان يحصل علم حتى يحصل منه علم آخر ومنها ما ق

لو كان كل تصور او كل تصديق نظريا لامتنع الاكتساب لكونه

موقوفا على العلم بالشي المط كسبه بوجه ما وهو متوقف على التقدير

لظهور انه لم يتحقق معلوم تصوري على تقدير نظرية التصورات

حتى يكتسب منه تصور اقول ولتحرر ان هذا القائل ما قصر حيث

تصرف في كلام السيد السند قدس سره فخصصه بابطال نظرية التصورات

فقط او نظرية التصورات والتصديقات معا دون النظرية للتصديقات

التصديقات مع جريان اصل الكلام في الكل فانه ما دام

الحكم الوسط ضروري وانه لا يحصل تصديق شيئا حتى يحصل منه

آخر لا تتم اي بحيث لا يبقى للخصم مجال المنع والا يستقيما

والا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها اذ ما لم

يتبين بداهتها كان له الامران وهذا اظهر فاندفع ما اورد

من ان التوقف على دعوى البداهة ثم بل يكفي دعوى المعلومية

بل بدون المعلومية

بل بدون المعلومية والجواب بان الاضافة بيانية والمقصود

لا تتم بدون ادعاء بداهتها او نهائها اي هذه البداهة كافية في نفي كسبية الكل

بان يقال ليس كل تصديق نظريا بالبداهة تلك المقدمات وهو كل تصور

نظري بالبداهة اطرافها لا يخلو عن غرابة وهل تم الكلام الا بدعوى البداهة

اعني دعوى البداهة تلك المقدمات واطرافها فيقصر وقد اورد

على قوله ثم لا بد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج اما الفكر

اي فكر استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم مثل هذا المنتج

ذا المجهول ... والجواب وذلك كاف في نفي

كسبية الكل تعلم ان رجع الايجاب الكلي في قوة السلب الجزئي

فقولنا ليس كل علم كسبيا في قوة قولنا بعض العلم ليس بكسبي

اي بديهي ولذا قولنا كل علم بديهيا في قوة قولنا بعض العلم ليس

ليس ببديهي اي كسبي فان نقض المنع في قولنا الاثبات فقد عول

البداهة في المرتبتين في قوة دعوى البداهة في الرفعين مرتبة

والمراد بالعينية مبالغة فان الاستدلال يؤول بالاخرة

الى دعوى البداهة في المطلوب اقول وفيه ان دعوى البداهة

في المقدمات والاطراف ليس دعوى البداهة في ان

بعض العلوم بديهي وانما هو دعوى ان بعض العلوم بديهي

فيكون في قوة دعوى نفي كسبية الكل لا في قوة دعوى البداهة
في نفي كسبية الكل وشتان ما بينهما نعم لو قيل لا بد في دعوى البداهة
في بداهة المقدمات والاطراف فيها لم تتجه ذلك هذا غاية توجيه الكلام
منه فحاصله رد لا بارد على قوله وذلك كاف اه وانه ان اريد
من كونه كافيا نفي كسبية الكل انه بعينه دعوى عدم كسبية الكل
على ما يشعر به عبارته بعيد ذلك فهو ممنوع وان اريد انه يستلزم له
فمسلم انه يستلزم وليس المستدل الا في صدد بيان ذلك دعوى
ظهور الاستلزام لا يزاحم السنن وذلك لان المراد انه في قوة
ومرتبته لا مجرد الاستلزام ولا العينية وثانيا ما يحصل من ان الكلام
فاتش الاول استدلالا على نفي كسبية الكل بداهة المقدمات و
فيبني عليه ايراد ان الاول انه غير تقرير ذكره في شرح المطالع و
من ان الكل كسبيا لا ما نعلم بعض التصورات والتصديقات
بالضرورة فلا وجه لنسبته الى الغفلة الثاني انه ينافي تفسير الضرورة
في كلام المص بالبداهة وقوله هذا الطريق ادعى الاحالة الى البداهة
اسلم اه وقوله فظهر ان الاستدلال يؤول بالاخرة الى دعوى البداهة
في المط وذلك لا على ان المقص ان الاستدلال يشتمل على
دعوى البداهة في المط فيغنو الاستدلال فليكتف بدعوى البداهة

في المط

في المط وليت شعري من هذا من الاستدلال و بالشأن اورد على
قوله وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل نعم
لاحتمال ان يكون الاحتياج الى الفكر ضروريا وبديهي بداهة
عدم الاحتياج الى الفكر في البعض في مرتبة دعوى البداهة في عدم
بداهة الكل وفي قوته فلو استدل كان الاول بعد وايض ها
فالدليل لا يكون اعرف من الدعوى   فظهر ان الاستدلال
يؤول بالاخرة الى دعوى البداهة في المط وهذا من خواص هذا المبحث
على ما تقدم تقريره وانما قال لا يتوهم جريانه في كل دعوى البداهة يستدل
عليه حتى لو صح ذلك لدل على ادعو له دعوى البداهة في كل
نظري من الاستدلال عليه   ما من علم اه اقول الايراد
لا يتوقف على دعوى الكلية وذكر الحدس بطريق التمثيل ومنع الكلية
غير مضر وكذا منع حصول كل العلوم بالحدس على التقدير
تسليم امكان حصول الكل بلا نظر لجواز حصول البعض بالتجربة
وغيرها   اذ حصول تلك القوة لكل ممكن فرد قال في حاشية
شرح الرسالة هذه المقدمة ممنوعة وان سلم فذلك العلم
بالنسبة الى الفاقد لشرط الفقد يتوقف على النظر فيكون نظرية
بالنسبة اليه وان كان بديهية بالقياس الى فرد اخر قال ش

ويلزم منه ان يكون النظريات التي في غاية الخفاء بديهية
بالنظر الى ذات كل فرد من افراد الانسان ولا يخفى بعده كانه
نحن نزعم ههنا المنع الاول مكابرة واستبعد الثاني ايضا لان
ذكره وقعه التزمه في الاحتياج على ما سيجيء بل بفرق دقيق
بين التوقف والاحتياج لاجله ربما الاحتياج اهون
وسنفصله ان شاء الله تعالى   والجواب قيل الرعن اصل
الايراد وعن رد الجواب الاول والاول اولى لاستقلال
الثاني بكونه جوابا عن اصل الايراد فينبغي موازنة الاول
فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة اشارة الى ان التجويز
غير مرضي عنده شئ لما تقرر في الحواشي التجريدية من ان المعلول
لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصيته ضرورة انه لو امكن
كون احد الامرين او الامور كافيا في تحققه كانت العلة بالحقيقة
القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تعدد بالحقيقة لكنه شرح الان
بصدد توجيه عبارة القوم فيكفيه سند تجويزهم تعدد العلل المستقلة
وان كان مخالفا للحقيقة ثم اطلاق التوقف على كلا المعنيين
متعارف في كتب القوم وان كان الاول اشهر ولا يمنع
بكيفية احتمال ارادة المعنى الثاني سيما اذا كان مشهورا ولا سنة

القوم

القوم مذكورا وفي كتبهم مسطورا اقول وبما حررنا ثانيا ظهر وندفع
ما اورده اولا من ان المنع مكابرة لاشتهار ان التوقف هو الاول
وبما حققناه سقط ما اورده ثانيا من ان السند غير ملزوم للمنع لانه
اذا كان هناك امران يمكن حصول المعلول بكل منهما لو حصل ابتداء
كان علته احدهما فالعلة واحدة ومعنى التوقف متحقق لعدم
امكان حصول المعلول بدون احدهما ولو امكن بدون كل منهما
بخصوصه   بل التوقف هو الامر المصحح للفاء قالوا ان بين
العلة والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول
من غير عكس فان احدا لا يشك انه يصح ان يقال تحركت اليد
فتحرك المفتاح ولا يصح ان يقال تحرك المفتاح فتحركت اليد كذا
فالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء
ويمنع من عكسه وهذا المعنى قولا بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما
ومحتاجا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا
ومتأخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا واعلم ان المراد بالترتب
هو التوقف وبالفاء الفاء التفريعية التعقيبية فلا يتوهم صدق التوقف
على المسبق الزماني مثلا   في الصورة المذكورة اي صورة
تعدد العلل المستقلة لمعلول شخصي على التبادل   سلمنا

ذلك اذ كون مقصودهم بالتوقف المعنى الاول لكن لا نم وه
تقريره ما افاده ش قه في حاشيته الشمسية حيث قال لا يبعد ان يجوز
ان يق ان البداهة والكسبية صفتان للعلم بالذات وللعالم
بالعرض والعلم الحاصل بالنظر موقوف على النظر وهو غير العلم
الحاصل بدونه بالشخص فليس علم واحد يمكن حصوله تارة
بالنظر واخرى بغيره انتهى النقض مجرد المنع لا يكفي الناقض كما لا يخفى
بل عليه اثبات العلم الشخصي يمكن حصوله بالنظر وبدونه واورد
ذلك شرط الفساد وما اورد عليه من انه لا يجوز ان يكون لمعلول
واحد شخصي علتان مستقلتان ليقع المعلول بايهما وجد الا
فلم لا يجوز ان يكون نحو المعلول هو الصورة العلمية والعلتان
هما النظر والحدس ممن مقابلة المنع بالمنع هذا واستفاد مما نقلنا
من ان المتصف بالذات بالبداهة والنظرية هو العلم ان لا يتصف
المطالب قبل العلم بها بالبداهة والكسبية ولا استبعاد بل هو
مقتضى كلام القوم ايضا فانهم جعلوا البديهي والنظري قسمين
للتصور والتصديق اللذين هما قسمان للعلم ومن عرفهما
بما يحتاج في تحصيله الى نظر وفكر وما لا يحتاج فيه اليه فالامر عليه
اهون وتحققت كلمة الناظرين على انه لا فرق من التوقف و

والاحتياج

79

والاحتياج الى المعنى فكيف توجب كون الامر في الثاني اهون
منه في الاول واقول الفرق ان الاول صفة للعلم في نفسه
والثاني صفة للعالم فاذا قيل النظري هو ما يتوقف حصوله
على نظر يتبادر الى الفهم انه لا يمكن حصوله في نفسه الا بالنظر
فيرد عليه ان كل العلوم مما يمكن حصوله بلا نظر بخلاف
ما اذا قيل هو ما يحتاج فيه الى النظر حيث روعي حال العالم
فدل على ان مناط البداهة والنظرية حال العلم فيكون مختلفا
باختلاف حاله ممن عالم يحتاج في تحصيل علم معين الى النظر
كفاقد القوة القدسية حين هو فاقد وبشرط الفقد مع
ان عالما اخر لا يحتاج في تحصيل هذا العلم بعينه الى النظر كصاحب
القوة القدسية بل هذا الى ذات الفاقد لا بشرط الفقد
مقيسا الى العالم ايضا كما سبق نقله منه قس ولا ادعي امتناع
احد الاول المعنى مقيسا الى العالم بل الغرض ان المتبادر
من التوقف ملاحظة حال العلم في نفسه ومن الاحتياج ملاحظة
حال العالم ولذا قال انه اهون وقال ايضا لعل هذا المعنى
مراد من عرفهما بالتوقف وعدمه واشارة الى انه لم يرجع التعريف
الاول اليه الا بملاحظة حال العالم حتى يؤول اليه التعريف الثاني

لم يحصل ما ورد الاشكال وهذا دقيقة مما لا يخفى على المتأمل بعد
والاوقات الشخص بل اختلاف باعتبار شخص واحد
في وقت واحد كما اعتبار القاعدة بشرط الفقد ولا تشترط لهذا
وقال الشارح في حاشية شرح الرسالة ولو حصل النظر ما يحصل
بالعكس والبديهي ما يحصل بدونه لم يتوجه السؤال ومقتضاه
ان لا يتصف المطالب قبل الحصول بالبداهة والكسب حقيقة
ولا باس به كما لا يتصف حقيقة قبله بالتصورية والتصديقية
والحاصل ان هذا من لوازم العلم وهو الصورة الحاصلة
فما لم يحصل لم يتصف شي منها حقيقة وقد يقال يرد عليه انه لو
حصل شخص بالنظر والاستدلال شيئا لا يتوقف حصوله بالنسبة اليه
على النظر يلزم ان يكون نظريا وانتقض التعريفان والقول
لا يدري ان ورود الحاشية في تعريف الامور التي يختلف حالها باختلاف
الاعتبار بمعنى التعريف ان النظري هو الحاصل بالنظر من حيث
هو حاصل بالنظر ولا شك انه من هذه الحيثية لا يمكن تحصيله بلا نظر
وان امكن حصوله لا بشرط هذه الحيثية بلا نظر فهو بشرط هذه الحيثية
لا بشرطها بديهي كما تقدم نظيره فلا نقض بل القسمين م
متوقفان على معرفة النظر حيث اخذ في تعريف الاول عدمها

في
والثاني وجوده وربما تخلف الملاحظة عن حصول صورة الشي
او فيكون حصول الصورة والشي اعم تحققا من الملاحظة حيث لا يمكن
تخلف الحصول عنها لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق نعم
ويمكن العكس كما في معاني الحروف ولطايرها مما يحصل له الملاحظة
الغير فان الآلة ح حاصل في الذهن حقيقة وليس ملحوظا الا تبعا
وبالعرض لا قصدا ولا بالذات لكن حقيقة الملاحظة هي ما يكون
بالذات فان بالعرض حقيقة بالمجاز كما حققه الشيخ في الوجود بالذات
وبالعرض والاتحاد بالذات وبالعرض ونحوهما ولو فرض شمول
الملاحظة حقيقة لما هو بالعرض فالكلام فيما هو بالذات كما سيصرح
الشارح حيث يقول ثم اعلم ان المراد بالملاحظة هو التوجه نحو المعلوم
قصدا وبما قررنا ظهر سقوط ما اورد من ان جعل معاني الحروف
آلة لملاحظة الغير بدون التوجه اليها محل مناقشة ومنع التوجه
يرد عليه استلزامه تحقق الملاحظة ووجه الدفع ظ الا الحصول
وجه م اي ما يحصل صورته او فيه اشارة الى اختيار المعقول على المعلوم
مع ان حسن المقابلة مع المجهول يقتضي المعلوم وهو التنبيه على
اختصاص النظر بالكليات الحاصلة صورها في العقل دون الجزئيات
الحاصلة صورها في الآلات وقد اشتمل هذا الاختيار على لطايف اخر

مثل العدول عن استعمال المشترك اللفظي في التعريف وكرعاية
السجع وكالتنبيه على جريان الفكر في اليقينيات والظنيات والجهليات
بخلاف المعلوم حيث يتبادر منه المختص باليقين تحاقيقه وكالتنبيه على
جريانه في التصور والتصديق بخلاف المعلوم إذ كثيرا ما يخص
العلم في التصديق كالمعرفة بالتصور وعلى جريانه في المفرد والمركب
بخلاف المعلوم حيث كثيرا ما يخص بادراك المركب كالمعرفة بالمفرد
وأما الأخير من تشويش بقوله تصورا كان المعقول والمجهول
أو تصديقا إلى تصورا أو تصديقا وواحدا كان أو كثيرا وأما
ما سبقها بقوله معلوما كان أو مظنونا أو مجهولا بالجهل المركب
واعلم أن النظر والفكر كالمترادفين على ما صرح به ثم
المحقق الفكر يطلق على أربعة معان الأول حركة النفس بلا
في المعقولات أي حركة كانت وهذا هو الفكر الذي يعد من
خواص الإنسان ويقابله التخيل وهو حركتها في المحسوسات
الثاني حركتها في المطالب المشعور بها بوجه ما مترددة في المعاني الحاضرة
عندها طالبا لمبادئها إلى أن تجده ثم رجوعها من تلك المبادئ
إلى المطالب أعني مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه
وفي كلا جزئيه إلى المنطق فإن المنطق كافل ببيان المواد والصور

والتمي

والتمييز من الخطأ والصواب في المقاصد الثالث ترتيب
المبادي المعلومة اللازمة للحركة الثانية وهذا هو المعنى المشهور
المتعارف عند المتأخرين الرابع الحركة الأولى من هاتين
الحركتين وجدها من غير أن يوجد الثانية معها وإن كان
هي المقصود مطلبا منها وهذا هو الفكر الذي يستعمل بإزاء الحدس
فإنه الانتقال من المبادي إلى المطالب وإن كان
تدريجيا يقابله بلا شبهة تقابل القاعدة والمائلة وأما النظر
فهو يرادف الفكر على المشهور وقيل الفكر هو الانتقال المذكور
والنظر هو ملاحظة المعقولات الواقعة في ذلك الانتقال
هذا حاصل كلام القوم في هذا المقام وكان ناقد المحصل
لتجويزه الأمرين قال كالمترادفين ويخرج منه التعريف
بالمفرد وفيه مباحثة والمراد النظر الواقع في التعريف بالمفرد
والجواب بأن المعرف يجب أن يكون معلوما بوجه ما
فالتعريف بالمركب من ذلك الوجه والمفرد من الشيء إلى الوجه
السابق على الطلب ليس من المعرف ولا يعتبر ترتيب بينه
وبين غيره وأيضا فلو دخل في المعرف دخل فيه مطلقا إذ لا وجه
للتخصيص فيكون التعريف بالحد التام مشتملا عليه فإن كان ذاتيا

لزم اعتبار جزء واحد مرتين وهو غير جائز وان كان عرضيا فلا
والحد التام حد اصطلاحي او بان التعريف بالمفرد انما يكون
بالمشتقات وان اريد ان الامر كذلك في الاكثر لكنه حذف
هذا وفي اللفظ يرد السؤال كما ذكره الشريف في حاشية
المطالع والتحقيق انه اذا جاز التعريف بالمفرد في غير المشتق ايضا
ولو في مادة واحدة كتعريف الوجود بالثبوت كفى في انتقاض
التعريف جمعا وان اريد الكلية كما هو ظاهر اللفظ اتجه انه خلاف
الواقع لثبوت مثل تعريف الوجود بالكون والثبوت

وهي مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة فيه ان
الداخل اما مفهوم الذات او ما صدق عليه وعلى الاول
يلزم دخول العرض العام في الفصل كالناطق وعلى الثاني
يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص ضرورة ان الشيء
الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري
وقد يمنع وروده لا لزوم الاول لجواز ان يكون الناطق
مثلا من لوازم ما هو الفصل حقيقة وثانيا لزوم الثاني
فان المحمول ليس هو مجرد الذات بل المقيد بوصف
الضحك فقد لا يكون ضروري الثبوت للذات المتصف

بالانسانية

بالانسانية ومن حيث انها اعم بحسب المفهوم فلا بد من قرينة
غيرم فان المعتبر في المعرف هو مباينات المعرف بحسب الذات
لا بحسب المفهوم على انه يلزم من اعتباره القرينة المخصصة مثل ما سبق
في الوجه وان يحمل من ان التعريف بالمفرد نادر جدا او
قليل ناقص فلا بأس بخروجه ولا يخل بما فيه فان خروج الا
فرد من التعريف المعرف عن التعريف يوجب انتقاضه قليلا كان
او كثيرا ناقصا او كاملا لا يتم بعضه اشارة الى الشبهة الاولى
ويفضي بعضه الى نوع تكلف اشارة الى الرابع كما
عليه السابق من حيث الى المبادي من ملاحظة المعقول ثانيا
بقصد النفس واختياره وكذا كل فعل من افعال النفس يستاد
منه ذلك فرح يلزم مغايرة هذا الى اشاره اليه بقوله سيما وقد قيده
بالمقاية فلا يتوهم الاتحاد وقد يقع فيه اختلاط قيل المراد
موافقة الغرض لا الحكم والمخالفة يشمل التصورات ايضا
احكام الجزئيات اجزئيات موضوع القاعدة بضم ~~صغرى سهلة~~
الحصول ~~وان صح باعتبار~~ الى الحكم وحمل الجزئيات على الفروع
اي القضايا المستخرجة من القاعدة بضم صغرى سهلة الحصول
صح باعتبار ان الحكم جزء الفرع او متعلق به فلا يلزم اضافة

الالفية لكنه تكلف في الجزئيات لفظاً يستغني عنه   لا حاجة اما
اثبات عدم الكفاية ورد على صاحب المطالع حيث ضم اليها
مقدمات بيان الحاجة مقدمة هي انه لا يعلم وجود الطرق
والشرائط المعتبرة ولا صحتها بالضرورة قال السيد المحقق قدس
ان هذه المقدمة مستدركة في البيان فانه قد علم ان كل مط
لا يمكن اكتسابه من اي ضروري فرض بل لا بد في اكتسابه من
ضروري مخصوص وطريق معين يتوقف صحته على شرائط مخصوصة
وبذلك يثبت الاحتياج الى المواد والطرق والشرائط التي
يتوقف عليها اكتساب المطالب النظرية وهو الاحتياج الى المنطق
فلا حاجة الى المقدمة القائلة بان العلم بتلك الطرق والشرائط
ليس ضروريا فقوله واذ قد وقع الخطأ في الفكر كان اشارة الى
هذا الكلام وقوله على انه علاوة والحاصل ان وقوع الخطأ
يستلزم الاحتياج الى الطرق والشرائط المنطقية سواء كفت
الفطرة الانسانية في معرفتها ام لا على ان الكلام المعود الى
انتفاء تلك الكفاية بقوله وقد يقع فيه الخطأ كفى مؤنة ذكر
هذه المقدمة وبهذا التقرير يعلم انتفاء ونحو ما اورد على قوله
واذ قد وقع الخطأ كاف من انه ان لم لا يجوز ان يكون الفطرة

كافية

كافية في التمييز ويقع الخطأ بواسطة المنع العقل يقتضي الفكر لا يقع
الحساب في جميع الاعداد ونحو ذلك وان كفاية الفطرة في معرفة الطرق
والشرائط والتمييز بينهما لا ينافي الاحتياج الى تلك الطرق والشرائط
انفسهما بل ينافي الاحتياج الى تعلمهما لكن الكلام في الاحتياج
الى نفس المنطق لا الى تعلمه بهذا حقق المقال ودفع ما يتوهم من ان
المراد عدم كفاية فطرة الاوساط وهذا لا يقدح فيه المنع المذكور
وما قيل كون قوله على انه من تتمة السابق لا علاوة والمقصود ان
وقوع مثل هذا الخطأ الكثير يستلزم الاحتياج الى العاصم بناء على
انه وجد هذا الاختلاف والمنع الى غير ذلك مما تركنا لا هنا فان مقصود المورد
المدقق [illegible] فيما ذكر المقدمة المذكورة لا يقدح في الكلية في [illegible]
على ان مقصود القوم احتياج كل الناس اللهم الا من خصه الله
بالنفس القدسية فيطلع على الحقائق بلا نظر ولا وسائط فقط هذا
وما الاخير فضعيف عظيم   حيث ما حسب يقيني يق عليك يجب ذلك
الا على قدره وعدده ورسما يمكن في ضرورة والتعرف ما مصدرية
او موصولة او موصوفة وكونها زائدة كما يكون حيث مضافة الى الجملة
محتمل بعيد وحمل قد الداخلة على المضارع على التحقيق المجرد
عن التقليل بمعونة المقام   والطوار حيث وادهذا الحديث

انما يحسن معارضته وجوابا حيث عين الاحتياج الى تعلم المنطق لا
الى نفسه وما وقع ههنا لا يخ عن شيء فان قلت ورد ايراد
على قوله وقوع الخطاء في الفكر كاف في استلزام وهو منع لا
مستند تارة بانه انما يحتاج الى جزئيات المنطق واخرى
بعد التنزل على ما في النسخة المبسوطة بانه انما يحتاج وان لا نم
من المنطق ومن جزئياته وعلى التقديرين فلا يتم التقريب
نما ورد اولا على قوله انما يستلزم الاحتياج الى احد الامرين لا لا نم
احد الامرين وثانيا على قوله فثبت الاحتياج وان لا نم من المنطق
من ان ثبوت الاحتياج وان لا نم على ما قرره اولا محل بحث
حيث قرر على المنع بالمنع في المقامين مع الذهول في المقام
الثاني عن ان الكلام على سبيل الاستظهار والتنزل
قلت وقوع الخطاء في الفعل يستلزم عدم بداهة جميع تلك
الطرق اقول ههنا بحث اذ بناء على هذا الجواب لا يتم بيان الحاجة
الا باخذ عدم بداهة تلك الطرق وهذا غير عدم كفاية الفطرة
قال ش تمام الدليل بدون اخذه ولذا قال ش الشريف
بعد ايراد هذا السؤال على ما تقدم نقله من كلامه فالصواب انه
اذا ثبت الاحتياج الى الجزئيات قلنا في اثبات الحاجة الى كلياتها

طريقان

٨٤

طريقان احدهما ان العلم بتلك الجزئيات ليس ضروريا بالنسبة الى
كل احد وان كان ضروريا بالقياس الى بعضها واذا لم يكن ضروريا
وجب ان يستخرجها ويستخرجها من الكليات المشتملة عليها وثانيهما انه
اذا ثبت الحاجة الى العلم ببعض الجزئيات بالنسبة الى المطالب التي لا تتناهى
كثيرة فذلك العلم اما ان يكون تفصيليا متعلقا بخصوصياتها
او اجماليا متعلقا بها على وجه كلي والاول مح والثاني هو المط
قال ش وهذه الطريق وارد بالمقصود دون الاول لاشتماله على
المقدمة التي لم يتم بيانها انتهى واشار بتلك المقدمة الى قوله
الجزئيات ليس ضروريا وفي قوله لم يتم بيانها نظر لعلم مما ذكره انه
في الافادة وبالجملة فقد علم ان بناء الطريق الاول على عدم
بداهة تلك الطرق وهو عين عدم كفاية الفطرة وهذا ما اورده
ويبين على البناء المجهول للمفعول او حقق في موضعه فان
هذا ليس بينا ومبين بمقدمات حاصلها ان الاستدلال اما
بحال الكلي على حال الجزئي او بالعكس او بحال احد الجزئين
المندرجين تحت كلي على حال جزئي آخر فان الكليين واذا
اذا لم يندرجا تحت كلي لا يستفاد من العلم بحال الآخر فالاول قياس
والثاني استقراء والثالث تمثيل والمفيد لليقين منها ليس الا القياس

اولیة وهو البرهان وتفصیل القول فی هذا المقام آخر
فقد ثبت الاحتیاج الی القانون فی اکتساب المطالب فی الجملة
ان لو لم یکن بسیطة او لو فرض بعض العلوم مما یکون الطرق الفکریة ومبادیها
هناک نظریة وفیه نظر اذ لا جواب قال فی الحاشیة وجه النظر
انا لا نم انه وقوع الخطاء بالفعل یستلزم بداهة الجمیع ولو سلمنا
فلا نم ان العلم الیقینی بالجزئیات لم یحصل الا من قبل الکلیات
فانه یجوز ان یکون العلم بالجزئیات یقینیا والجواب انه لا شک
ان العلم بالجزئیات من قبل الکلیات اصون عن الخطاء فی الفکر
فقد ثبت الاحتیاج فی اکتساب المطالب الی القانون لاصونیة
الذهن عن الخطاء وهذا القدر کاف فی الاحتیاج فقائل قوله
السؤال منع مقدمتی الجواب مجردا فی الاول لوضوح الامر مما
ترتیبتنا فی الثانی لجواز ان یکون بالجزئیات او بجمیع الجزئیات
علی اختلاف النسختین یقینیا وهذا مع خفائه یحتمل وجوها الاول
انه قد یحصل العلم الجزئی من جزئی آخر بطریق الاولی کما یعلم تحریم
الضرب من التافیف ویسمیه الاصولیون بالقیاس الجلی وتحقیقه
فی علم آخر الثانی انه قد یحصل العلم الیقینی بالجزئی من الیقین
بالجزئیات فی مثل قولک هذا زید وزید ابن عمرو فهذا ابن عمرو الثالث

انتفی

٨٥

انه قد یکون العلم بجمیع الجزئیات التی یقینیا فیحصل ههنا العلم الیقینی
بالکلی کما قرر الاستقراء اللایق هذا اذا اول لی القیاس المقسم کما قرره فتأمل
فقول صحیحة ارجاعه الیه لا ینافی کون الیقین بالکلی حاصلا من قبل الجزئیات
وتقدیر کلام المحشی علی التقادیر انه یجوز ان یکون العلم بالجزئیات یقینیا
مع عدم الاستناد الی الکلیات اذ یجوز ان یکون العلم الحاصل بسبب
الجزئیات یقینیا والثانی ان لا یخفی ثم قرر التوجیه الاخیر المحشی وهو ان
کلامنا فی ان الیقین بالجزئیات لا یحصل الا من قبل الکلیات
فمنعه مستندا بان الیقین بالکلیات قد یحصل من قبل الجزئیات
لیس بمستقیم ولو حمل علی الیقین فقائل قوله واما الجواب فحصوله ان الیقین
بالجزئیات بعد ان فرض حصوله الا من قبل الکلیات بان یکون بدیهیة
کما قلت اولا او نظریة حاصلة من الکلیات کما قلت ثانیا لکن لا شک
ان تحصیل العلم بتلک الجزئیات باستخراجها من قوانین کلیة مضبوطة
ابعد عن وقوع الخطاء من العلم بها من غیر ان یکون مضبوطة تحت
قاعدة وان کان کلا العلمین الیقینین خالیا عن وقوع الخطاء بحسب الواقع
مع کون البرهان بدیهیة تحدم الانسان بادنی توجه کثیرا ما یغلط فیها
لعدم الاطلاع علی تلک القواعد هذا ما عندی فی حل هذا المقام
اولا ما یلیق الیه من ان الیقین هو الاعتقاد الثابت الذی لا یزول

تشكيك المشكك وكون بعض تلك الافراد اصون من بعض بغير ظ وليته
شعر اى منافاة من الثابت ومن وقوع الخطا فى استعلام ماله
الثبات او كون بعض ماله الثبات احفظ من الخطا فى الاستعلام
هذا وقيت اليه ش ههنا حاشية حاصلها ان وجه النظر ان الاحتياج
الى القانون ح فان من الطرق تخلية النفس بالتوجه الى المبدا
الفاض عليه الحق الصريح والجواب ان المقصود اثبات الاحتياج
بالنسبة الى من يستند المطالب بالنظر وهو الاكثر واما المؤيد بالقوة القدسية
الى ان وجوده فليس الكلام فيه اذ وجه النظرية لا يلزم من الدليل الاحتياج
الى المنطق الذى هو مجموع قوانين الاكتساب وانما اللازم الاحتياج
الى قانون عاصم للذهن عن الخطا فى الفكر والجواب ح انه ما
من مسئلة من مسائل المنطق الا وله مدخل فى العصمة مدخلا قريبا او
بعيدا بحسب مراتب المواد والصورة فان قيل اذا كانت العصمة
محتاجة الى جميع المسائل كان حصولها من المحالات اذ المسائل
متزايدة بلاحق الافكار فى مر الادوار قلت ان معنى التوقف والاحتياج
يرجع الى المعنى المصحح للفاء ولا شك فى حصوله بالنسبة الى البعض من
العاص من مسائل المنطق بتمامها هو بمنزلة الاحد من الاصول فقد
يثبت الاحتياج الى المجموع اقول ليس شئ منها الشئ واما السؤال

الاول

الاول فلانه بعد ما كان بناء الكلام فى بيان الحاجة على انه قد يقع
فى النظر الخطا فاحتيج فى النظر الى قانون يعصم الذهن عن الخطا كيف يقرب
ح ان يق يمكن تحصيل المطالب بالمكاسبة فهل هو الا انحراف وما
فى جوابه فلانه ان اظهره تخصيص من غير ضرورة فان كل الناس حتى
المؤيد بالقوة القدسية يحتاج فى النظر لو ارتكبه الى مراعاة القوانين
المنطقية فان الفكر بدون ذلك لا ينتظم امره واما السؤال الثانى
فلان المنطق الذى نحن بصدد بيان الحاجة اليه هو المعنى الكلى المعرف
بالة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا فى الفكر لا مجموع قوانين
الاكتساب بحيث لا يشذ عنه شئ منها وقد مر تحقيق الفرق بينهما واما جوابه
فللفرق البين من المدخلية والتوقف فان الاول لا يستلزم الثانى
ح ان الملط هو الثانى لا يقال اذ اربها التوقف ولذا اورد عليه بقوله
اذا كانت العصمة محتاجة الى جميع المسائل الخ لانا نقول ح يمنع التوقف
فان من البين ان استعمال بلد واحد قد يمكن بطرق متعددة لها
قواعد شتى وح فكيف يصح ان يق انه يتوقف على كل واحد واحد
على مجموعها واما الايراد المقدر بان قيل فلان معنى توقف العصمة
على جميع المسائل هو توقف العصمة فى كل نظر الا على شئ منها على سبيل
التوزيع لا توقف كل عصمة على جميع المسائل وكيف يتوهم ذلك وح

فلا شك في جواز حصولها في كل مادة مادة على سبيل التدريج كما هو الواقع
وأما ثانيا فلأنه عدول عن المتعارف عند المحققين من معنى التوقف
كما هو محقق وليت شعري ان كان المراد بالتوقف هذا كيف يتوهم
توجه السؤال الأول موضوع كل علم وههنا اشكال مشهور
هو انه لما كان محمولات المسائل اخص من موضوع العلم وتفسير الموضوع
بما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية ثم تفسير الذاتي للموضوع بما يكون
عارضا له لذاته او بما يساويه ينافي هذا وهذا بناء على ان معنى التعريف
ان موضوع العلم ما يكون جميع ابحاث العلم عن اعراضه الذاتية
كما صرحوا به حتى ان الشيخ اخذ اداة الحصر في لفظ التعريف فعند الاشكال
تارة يورد على تفسير الموضوع وأخرى على تفسير الذاتي وعلى الوجهين
فله تقريرات من حيث جعل اللازم تعدد الموضوع في جميع العلوم
او بحث العلوم عن الاعراض الغريبة لموضوعاتها او خروج تلك المسائل
عن العلوم التي يذكر هي ههنا فيها او عدم حاجة تعريف الموضوع
او تعريف العرض الذاتي الى غير ذلك فالسيد السند قدس سره اجاب عن
هذا الاشكال بان العرض الذاتي للشيء قد يكون اخص من الموضوع
فان كونه عارضا للموضوع لذاته او لمساويه لا يساويه وليس معناه
انه مقتضى الذات او المساوي حتى يلزم ان لا يتخلف عنها بل المراد

نفي الواسطة

87

نفي الواسطة في العروض في الاول واثبات الواسطة المساوية
في الثاني والاستاذ لم يرض بذلك وتكلم عليه اولا بان الاشكال
ليس في العارض الاخص بل في العارض لامر اخص الى العوارض
المختصة بانواع موضوع العلم وهي عوارض غريبة كما صرح به الشيخ وغيره
ثم الكلام في انفهام هذا من كلام الشيخ واجاب على نهج الصواب وثانيا
انهم شنعوا في كون العارض الاخص عرضا ذاتيا ان لا يبحث عن الموضوع
عنه وعن مقابله الخاص لقصده لا لسبب المطلق وتلك الاحوال
قد لا يكون لها مقابلات كذلك ثم اجاب بتصرف في تعريف الموضوع
اما بان المراد جميع مباحث العلم يجب ان يرجع الى العرض الذاتي
بمعنى ان يكون بحثا عن العرض الذاتي صريحا او بحثا عن اشياء
يؤول الى العرض الذاتي على طريقة الترديد كما في العوارض المختصة
بانواع الموضوع وتوجيه لفظ الرجوع غير خفي واما بان في العبارة
طيا وتمام التعريف هو قولنا ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية له او لنوعه
او عوارضه او انواع عوارضه الى غير ذلك مما يذكر في باب تفصيل
موضوعات المسائل ومحمولاتها فاذا رجع جميع محمولات المسائل محمولات
العلم التي يبحث عنها في العلم قصدا او بالذات بخلاف الجواب الاول فانه
بناء عليه يكون المبحوث عنه قصدا في العلم هو الاعراض الذاتية للموضوع

وأما بسائر محمولات المسائل فانما يبحث عنها من حيث رجوعها اليها
وهذا معنى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فهذا الكلام لا يستأنف
المقام في هذه الحاشية وقد دونت فيه رسالة مفصلة كاملة تبيان
تفصيل المبحث وتحقيق المقام فيقتصر ههنا على فوائد مهمة لائحة
وزوائد متممة سانحة منها انه اورد ان تعريف الموضوع على ما قرره
يصدق على العرض الذاتي المبادي فان العوارض اللاحقة
للموضوع لذاته لاحقة للعرض الذاتي للمبادي لاحقة للعرض الذاتي
للمبادي فالمورد الحكيم ولا يخفى ان هذا الايراد يرد على القدماء
انما يرد على من اهمل العرض الذاتي وغيره يا خبيره وقول وكان
قدس سره واشار اليه انه لو اعتبر العارض للجزء الاعم من الاعراض
الذاتية يكون هذا بالنسبة الى العرض الذاتي المبادي عارضا له
بخارج الاعم فيكون عرضا غريبا له فلا يصدق ان جميع العوارض
الذاتية للموضوع عرض ذاتي للعرض الذاتي المبادي ثم اقول
في الجواب اما اولا فلانا لا نسلم ان جميع العوارض الذاتية للموضوع
بهذا التفسير عرض ذاتي للعرض المبادي فان من جملتها نفس
هذا العارض وهو ليس عرضا ذاتيا لنفسه واما ثانيا فبان قيد الجنسية
مراد في التعريف فالمبادي وان فرض ان جميع احوال العلم

عن العوارض

عن العوارض الذاتية لكن لا من حيث هي عوارض ذاتية له بل للموضوع
وربما انه فبان معنى البحث عن احوال الشيء ان يجعل هذا الشيء موضوعا
ويثبت له تلك الاحوال وهذا شأن الموضوع فانه الموضوع حقيقة
في جميع المسائل دون العرض الذاتي فانه وان كان موضوعا في
بعض المسائل بحسب الظاهر لكن الموضوع في الكل هو موضوع العلم
كما قرره السيد السند وسيصرح به الاستاذ دام فيضه في الحاشية الآتية
والفرق بين كلاميهما كالفرق بين هذين الجوابين الاخيرين دقيق ومنها
ان السيد السند قدس سره اختار في حاشية المطالع ان جميع محمولات المسائل
مسائل العلم اعراض ذاتية لموضوع العلم لكن لا مطلقا بل
من حيث هو موضوع فالموضوع في قولنا كل حيوان فله قوة اللمس
هو الجسم الطبيعي من حيث انه حيوان وقوة اللمس من عوارضه الذاتية
من تلك الحيثية وان لم يكن عرضا ذاتيا للجسم بما هو جسم هذا الكلام
واقع للشبهة لا غبار عليه وقد اشتهر منه انه يزعم ان جميع محمولات
المسائل يجب ان يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم مطلقا على
طبق ما قال شارح المطالع المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية
حملها اما على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية او انواعها
كالناطق في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة والفرد والزوج

الموضوع انتهى واعترض عليه بلزوم كون المسائل الباحثة عن العوارض المختصة بانواع موضوع العلم خارجة عن العلم اقول وهو ليس لازما فيما فهموه من كلامه لا فيما قصده على ما تقدم وكذا الايراد عليه بانه اصطلاح جديد ومعنى البحث عن العرض الذاتي للموضوع ليس الا اثبات العرض الذاتي للموضوع واما النسبة هذا الايراد الى الاستاد فلشبهة اخرى ستبصر ولعل منشاء شهرته عن السيد السند قدس سره انه يجوز في حواشيه التجريد انه يذكر في باب الامور العامة بعض الامور الخاصة قياسا على جعل نوع موضوع العلم موضوع المسئلة في العلم وفرق من هذا وبين الامر الخاص في بابه بانه يحمل ههنا العرض الذاتي للامر العام الذي هو موضوع الباب وهناك يحمل عليه العرض الذاتي لهذا الخاص وهذا وان كان الظاهر مشعرا بلزوم كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لاصل موضوع العلم كما اشتهر عنه لكنه نفيه اول هذا الى التحقيق المنقول آنفا عن حاشية المطالع حيث اورد عليه الاستاد قدس سره بعد بداية لائح من ان المذكور في النبات والحيوان من المحمولات اعراض ذاتية لهما لا على الاول يكون اعراضا ذاتية للجسم الطبيعي كما اعترف به من ان الاعراض الذاتية للخاص اعراض غريبة للعام فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني لا يصح البحث

عنها

89

عنها في تلك الفصول بناء على ما قرره من انه من الفصل الذي موضوعه الخاص انما يحمل العرض الذاتي للخاص عليه فاجاب السيد السند قدس سره بعد في الاخذ باختيار الشق الاول قوله اعراض ذاتية للجسم الطبيعي نعم هي اعراض غريبة للجسم الطبيعي لكن ليست اعراضا غريبة للجسم الطبيعي على ما هو موضوع في هذا العلم وهذا القدر كاف قال لان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث انه وضع في العلم كما حقق في موضعه فاذا وضع الجسم الطبيعي في باب منه على انه نبات كانت محمولات مسائل هذا الباب اعراضا ذاتية للنبات واذا وضع في باب على انه حيوان كانت محمولة ذلك الباب اعراضا ذاتية للحيوان واذا وضع في بابه على انه جسم طبيعي كانت محمولاته اعراضا ذاتية للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي اقول وهذا بعينه بحثه في حاشية المطالع لكن تتجه عليه ح انه يعود لزوم اختلاط مسئلة العلمين الا ان يفرق باختلاف الحيثية فيبحث في باب العلم الطبيعي عن خواص النبات من حيث انها اعراض ذاتية للنبات حاصل فيه جبرا وعليك بمراجعة الماخذ لتعلم كم ما فر الرد ايا لا يقال ما افاده السيد السند قدس سره لا يحسم مادة الشبهة لبقاء النقض بانواع موضوع العلم حيث يبحث في العلم عن اعراضها الذاتية فان العوارض المختصة بها عوارض ذاتية لها وان كانت عوارض ذاتية للموضوع ايضا من حيث انه

موضوع تحت ضمن انواع الا انا نقول يرد على هذا الوهم ملاحظة الحصر الكلية
التي مهدناها اولا وباخذ قيد الحيثية في الاعراض الذاتية ايضا فالموضوع
ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية من حيث انه موضوع من حيث
ان تلك الاعراض ذاتية له والوجه الثاني ان ما يصدق التعريف
ح على موضوع العلم اذا اتحد من غير حيثية بخلاف الاول فتامل
لذاته اي بلا واسطة في العروض لا في الثبوت بان يكون مقتضى
الذات حتى يلزم المساوات على ما توهم ولا في الاثبات حتى لا يكون
المسئلة مما يطلب بالبرهان فان هذا وان جوزوه لكن اقل قليل
وبالجملة فالمعتبر في المبحث وجود او عدم ما هو الواسطة في العروض لا غير
صرح به الشيخ وغيره على ما قرره المتاخرون بعض شارح المطالع
ومحشيه ومن يحذو حذوهما وهو مذهب الاقدمين ايضا واما عند الاولين فما يلحق
عن الاخيرين والوجه ما تقدم وما ورد فلان الاعراض اللاحقة بواسطة
الجزء الاعم ليست من الاثار المطلوبة للموضوع حيث يعمه وغيره واما ثانيا
فلانه لو جعل تلك من الاعراض الذاتية لزم اختلاط مسائل العلم
الاعلى الذي موضوعه الاعم كالعلم الالهي بمسائل العلم الادنى الذي موضوعه
الاخص كعلم الكرة المتحركة اقول وفي الثاني نظر لجواز ان يعتبر الحيثية في
الحيثية كما هو شان المسائل المشتركة بين العلوم وذلك البحث راجع الى

بالمعنى الاعم

بالمعنى الاعم اي العرض الذاتي بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع
موضوع العلم لئلا يكون المحمول بالنسبة الى موضوع العلم من الاعراض
الغريبة فان قلت الاستاذ ره لا يابى عن ذلك غايته ان يلزم صحة
ارجاعه الى العرض الذاتي وكما صرح ذلك في العارض لامر اعم بان
يرجع الى المفهوم المردد بينه وبين مقابله فكذا يصح في العارض لامر
اعم بان يقيد بقيود مخصصة له بموضوع العلم كما قرره الشريف المحقق
في حاشية المطالع نعم لكن الاستاذ ره زعم هذا الارجاع تكلفا
وقال ان البراهين المورودة على تلك المسائل بلا تقييد تلك القيود
المخصصة والفرق مشكل جدا ثم انه ره خالف الشيخ في هذا الاحتمال وفي
نظرية الاولين حيث جوز كون محمول المسئلة عرضا غريبا للموضوع مع
ان المستفاد من كلام الشيخ في الشفاء على ما نقله ان محمولات المسائل
انما يكون اعراضا ذاتية لموضوعاتها ولذا استشهد بموافقة المحقق الطوسي
في نقد المحصل واستشهد بمسائل واقعة كقول الفقهاء كل مسكر حرام
السعد السند منشاء الاشتباه سوء اخذ المسئلة فان المسئلة هي ان
من الحرام المسكر كما ان مسئلة النحو هي ان المرفوع ومنه المبتدأ والفاعل
وهو مع مخالفته لفظا ومعنى حيث يجري الدليل على اثبات
الحرمة للمسكر لا اثبات المسكرية لبعض الحرام لا يدفع اصل الاشكال فان

فان المحمول المسئلة ح عارض لموضوعها لامر اخص فيكون عرضا غريبا
بالنسبة الى موضوع المسئلة وهو حاصل الايراد وعلى كلام النجاة فمنه الفاعل
لا ينبغي ان يشتبه ان الحكم على بعض المرفوع بالفاعلية وكذا
قول النجاة ان الظرف ههنا خبر عن المبتدا المتقدم فاسمع
او بجنس عرضه الذاتي او نوعه اي نوع عرضه الذاتي موضوع المسئلة
ويثبت له الضمير ههنا لكل من عرضه الذاتي ونوعه فكذا في قوله لما يلحقه
لامر اعم فمن خصه بنوعه فقد خالف ظاهر العبارة ولا يلتفت اليه انما يصح ذلك التفسير
اذا جاز كون العرض الذاتي لشيء اخص منه اذ لو لم يجز لكان العارض
له للامر الاعم اعم من الموضوع لا محالة فلا يشترط ما شرط له المذكور لا معنى له
ح لكن جواز ذلك محل النظر بل النظر فيه واقول قد صرحوا
في شرح المواقف وغيره بان العرض الذاتي قد يكون اخص
وسيجي في كلام الشيخ التصريح به وكان منشاء الشبهة اشتباه الواسطة
في العروض بالواسطة في الثبوت كما مر فكلامه يتضمن صورا اربعا كما
فالمثال للصورة الرابعة التي هي ادقها فان المتحرك بحركتين مستقيمتين
نوع من المتحرك الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبيعي وقد اثبت له السكون
اللاحق لامر اعم لكن لا يتجاوز في العموم عن الموضوع وهو الجسم الطبيعي
فقولهم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية مجمل تفصيله ما ذكرناه اه هذا

بناء على ان

بناء على ان معنى حيث يرجع البحث اه فهذه العبارة كالتفسير المذكور
انما ينطبق على التوجيه الثاني من التوجيهين الا من وهو الفرق
من محمول ومحمول المسئلة وارجاع الثاني الى الاول واما على
التوجيه الاول ففي التعريف حذف وترك للبعض يسقوط البحث والاكتفاء
بالعرض الذاتي اختصارا واعتمادا على ما يفصل في باب موضوعات المسائل
ومحمولاتها لان هذا مجمل انما يجئ هذا المفصل فلا يتسامح اختارهم
هذا الارجاع اولا ثم اشاره اخرا الى احتمال الظن والاكتفاء اقول
وقد تنبه على رجحان الارجاع اما اولا فلان التعريف ح تام من غير
حاجة الى ارتكاب الحذف والظن بما لا يتعارف في التعاريف واما
ثانيا فلان الظاهر ان ليس كل محمول المسائل المسئلة من محمولات العلم
كما انه ليس كل موضوع المسئلة موضوعا للعلم اذ المقصود بالنظر والبحث
في العلم انما هو خواص الموضوع واثاره المطلوبة منه وانما هي الاعراض
الذاتية للموضوع اذ لا ارتباط اه دليل لقوله تفصيله ما ذكرناه يعني
ينبغي ان يراد بذلك المجمل هذا المفصل اذ لا شك في وقوع البحث عما
ليس عرضا ذاتيا من الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم وهي
التي يحتاج الموضوع في الاتصاف بها الى ان يصير نوعا خاصا فهي
بالنسبة الى الموضوع عوارض لامر اخص فيكون اعراضا غريبة فينبغي ان

يراد بالتعريف هذا التفصيل حتى يستقيم ويشمل تلك الاحوال
عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية او الضمير ان في
عبارة الشيخ يعود الى الموضوعات السابقة ذكرها هناك وان في عبارة
غيره يحتمل ان يعود ههنا الى موضوع الصناعة ويكون التأنيث
باعتبار المضاف اليه والمقصود من النقل تصريح الشيخ بان محمول المسئلة
لا يلزم ان يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم ضرورة ان العرض
الذاتي لنوع الموضوع عرض غريب بالنسبة الى الموضوع
ويمكن ان يكون قوله عن الاحوال اه ولكن يقويه العطف على الاعراض
التي الظاهرة المغايرة وح يكون في التعريف ايضا اشارة الى ما صرح
به في تعريف المسائل من ان موضوع البحث عما ليس بعرض ذاتي لموضوع
وفي بسطه لفظ الامكان ايماء الى احتمال ان يكون الاحوال المنسوبة
عبارة عن الاعراض الذاتية فيكون العطف للتفسير وان يكون الثلثة
السابقة محمولة على الاعراض الاولية اذ قد تبادر من الاعراض الذاتية
والاولى محمولة على الاعراض الذاتية الغير الاولية وعلى التقديرين
لا يرجع الى تعريف المتاخرين ويحتاج في تصحيحه الى احد التوجيهين واما
على الاحتمال السابق فلا حاجة في تصحيحه الى شيء من الوجهين السابقة
فلعبارة الشيخ توجيهات ثلثة ولعبارة المتاخرين توجيهان

واما

واما تعريف المتاخرين اه معطوف على محذوف كانه قال اما تعريف
الشيخ فقد عرفت توجيهه واما تعريف المتاخرين فتصحيحه منوط باحد
الوجهين اما ترك بعض الشقوق بالمرة والاعتماد على التفصيل في باب
محمولات المسائل وح يكون جميع تلك المحمولات مبحوثا عنها بالذات
في العلم فيكون كلها من محمولات العلم وح قوله يبحث محمول على ظاهره
لكن في العبارة قصور واما تخصيص محمول العلم بمعنى ما يبحث عنه في العلم
قصدا بالعرض الذاتي للموضوع وارجاع باقي محمولات المسائل
اليه فتلك المحمولات المختصة بانواع الموضوع ليست محمولات للعلم
بل يرجع اليها بطريق الترديد وح لا خلل في العبارة لكن معنى قوله
يبحث يرجع البحث على الوجه الاعم كما تقدم مثلا امتناع الخرق
اه الذي هو من خواص الفلكيات مع المحمولات التي تعادل
كقبول الكون والفساد الذي هو من خواص العنصريات فانه
لا يخلو عن احدهما اه لا يتوهم من هذا ان يعتبر في العرض الذاتي
عدم خلو الموضوع عنه حتى يلزم المصادرة لفهم مقدمته معلومية
ان العرض الذاتي لا يكون اعم فانه يدل على ان كل ما لا يخلو الموضوع
عنه وبعض افراده عرض ذاتي واما العكس الكلي فغير لازم في
الواقع ولا من كلامه فان قلت لا حاجة الى ذلك اشارة الى الجواب

الذي نقلناه وقيل عن السيد السند قدس سره وهو مذكور في كلام المصنف في
شرح الرسالة اما على سبيل الانفراد او على سبيل الاشارة الى
عدم لزوم المساواة في العرض الذاتي فان الشامل له على سبيل
التقابل يكون اخص منه لا محالة وسيجي في كلام الشيخ ايضا التصريح بهذا
فلا تغفل قلت قد صرح الشيخ وغيره الحاصل ان الكلام ليس
في مجرد العارض الاخص بل العارض لامر اخص وانه عرض غريب
لكن لما كانت العبارة المنقولة عن الشيخ لا يبعد ان يتوهم منها انه خالف
فرق ذلك وادرجه في العرض الاولي او ادرجه ادرج هذه الارتباطات
في ضمن السؤال والجواب ولعمري انه توهم بعيد في نفسه وكيف
يتصور كون العارض بالواسطة عرضا اوليا اللهم الا ان يحمل العرض
الاولية بهذه الغريبة على مطلق العرض الذاتي من باب اطلاق اسم
الخاص كيف وقد شمل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل
بالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية اه ما نقله قدس سره عن الشيخ ثانيا
لا يخلو عن اشارة اليه هذا مع قوله اي انه قد حقق هو وغيره ان المستقيم
والمنحني مختلفان نوعا وكذا الزوج والفرد الخ الاختلاف النوعي
في الزوج والفرد مشهور واضح لاشتمال احدهما على جزء لا يشتمل عليه
الآخر واما في المستقيم والمنحني فمحل نظر بل انما اخرجه عن القسم المختص

على الاطلاق

على الاطلاق كان الظاهر الشامل على الاطلاق لكنه بعد التصريح باعتبار
الشمول فيما سبق صرح بالاختصاص ودل على تضمين الشمول بالجار
مبنيا على ان المعتبر في العرض الذاتي ليس مجرد الشمول على احد
الوجهين بل لا بد من الاختصاص ايضا بافراد الموضوع حيث
قال القسمة اه مجاز عقلي من قبيل سيل مفعم والقسمة الاولية ما
يكون ورودها على المقسم غير مسبوق بقسمة اخرى كقسمة القضية
الى الحملية والشرطية لا كقسمتها الى المتصلة والمنفصلة او ما يكون عروضها
اوليا للمقسم وقوله اما العوارض التي للجنس الخ اولية يؤيد الثاني
ويحتمل استثناءهما وهو القسم الثالث لكن في نقل تمام الكلام احالة
بالمراد المقام وتصريحا بان العرض الذاتي لا يلزم مساواته للموضوع
بل قد يكون اخص منه وذلك في القسم الثاني حيث صرح بان
كلا من قيود الاقسام عرض اولي للمقسم كالقسمة فهي من حيث
القسمة اولية للجنس واما بذواتها فليست اولية اعلم ان العرض الذاتي
قسمان اما ان يكون عرضا ذاتيا بالانفراد كالتحيز فانه عرض ذاتي
للجسم دون مقابله كالتحيز والثاني ما يكون مع مقابله عرضا ذاتيا
كالحركة فانه مع مقابله عرضان ذاتيان للجسم فالاول هو الشامل
على الاطلاق والثاني هو الشامل على سبيل التقابل وكان المعترض

حمل قول الشيخ فهي من القسمة اولية للجنس و اما بذاتها فليست اولية
للجنس لكن لا بانفرادها من حيث القسمة على ان هذه العوارض التي
انما يعرض الموضوع لامر اخص اعراض اولية للجنس لكن لا بانفرادها
من حيث القسمة اي بمقابلاتها فيكون من القسم الثاني دون الاول
وهذا وجه بيانه لاستشهاده بكلام الشيخ الذي استصعبه اقدام
ولكل ما فيه اقدام وقد ذكرنا وجوها اخر في الرسالة واما المجيب فقد
روى سياق كلام الشيخ اعني قوله واما العوارض فلا يكون للجنس
اولية وان كانت القسمة بها اولية صريحا فزان هذه العوارض انفسها
ليست اعراضا ذاتية لانفرادها الا مع مقابلاتها بل العرض الذاتي
ههنا هو القسمة اعني المفهوم المردد فبدل العبارة المذكورة على هذا
لتوافق اخر الكلام وهذا ما قاله الشارح ان هذا الكلام من الشيخ تصريح
بان عد السالب على سبيل التقابل اه اي الذي فيه الكلام على
ان اللام للعهد لا مطلق السالب على سبيل التقابل التنافي بما قرره
الشيخ في القسم الثاني من كلامه ان كلا من المتقابلين عرض اولا
كالقسمة وهذا الغرض مما يستصعب ثم اقول لقرينتي وهو ان الشيخ انما
نفى عن تلك العوارض كونها اعراضا اولية فلا يلزم نفي كونها اعراضا
ذاتية ضرورة ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والجواب ان الغرض هنا

مجرد رفع

94

مجرد رفع توهم نشا من كلام الشيخ وهو كونها اعراضا اولية
لا نفي كونها اعراضا ذاتية مطلقا فان المعلوم المتفق عليه كما مر
ان العارض لامر اخص غريب لكن لما كان كلام الشيخ لا يبعد ان يتوهم
منه انه خالف ح هذا فجعله عرضا اوليا رفع الشارح هذا الوهم وحمل العرض
الاولي على مطلق العرض الذاتي بقرينة حمله على العارض لامر اخص
كما مر غير بعيد اليه وان العرض الذاتي بالحقيقة هو القسمة اي المفهوم
المردد لا كل واحد من القسمين يعني قيدي القسمين وبهذا القدر تم
الجواب فقوله ولا شك اه عود الى اصل المبحث والف قد شرط التجوز
عن قوله فان قلت لا حاجة الى ذلك لا عن قوله قلت لم يجعله الشيخ
خارجا عن الغرض بالوصفي المعرف بالذي المقال وعن مقابله
بحسب المضادة وبحسب العدم اه التقابل هو كون الشيئين بحيث يستحيل
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وينحصر في التضاد والتضايف والعدم
والملكة والسلب والايجاب فان المتقابلين اما ان يكون احدهما
سلب الاخر اولا وعلى الاول اما ان يعتبر في العدمي قابلية محله للوجودي
بالوجودي وهو العدم والملكة كالعمى والبصر او لا وهما السلب والايجاب
كالبياض واللابياض وعلى الثاني اما ان يكون تعقل كل منهما
بالاخر وهما المتضايفان كالابوة والبنوة او لا وهما المتضادان

كالسواد والبياض هذا وحاصل الجواب انه لا يكفي في الشامل على
سبيل التقابل ان يكون شاملا لافراد الموضوع مع ما يقابل
حتى السلب المطلق والا لكان جميع عوارض الشيء شاملا لافراده
وما على الافراد على سبيل التقابل ضرورة استحالة الخلو عن النقيضين
فلم يكن لاعتبار هذا الشمول في العرض الذاتي ثمرة بل يشترط ان يكون
شموله مع ما يقابله بحسب التضاد وبحسب العدم والملكة اقول الظاهر ان
التضايف كالضد والعدم في هذا الحكم كيف لا والتقدم والتاخر والعلية
والمعلولية بالنسبة الى الموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي من
هذا القبيل هذا مع ان وقوع مقابله شامله في كلام الشيخ في مقابلة
سلب فقط دليل واضح على شموله للمتضايف ايضا فلا وجه للتخصيص الا
بالضد والعدم والا ان يحمل على التمثيل دون الحصر   او بحسب
العدم قلت الظاهر ان المراد بالعدم معناه المتبادر المقابل للوجود وحمله
على عدم الملكة على ان يكون قوله الذي يقابله او صفة كاشفة لا
لا مخصصة محتمل لكن الشايع الراجح الاستعمال مع المتبادر   خصوصا
نصب على التمييز عن النسبة المقابلة والضمير للمفعول اي بحسب العدم
الذي يقابل خصوص هذا العارض لا العدم المطلق الذي يقابل جميع
الاشياء بمعنى انه يصلح للاضافة الى كل ملكة فيقابلها بخلاف العدم

عدم الملكة

عدم الملكة فانه لا يقبل الاضافة الا الى غير ملكة او على الحالية
عن فاعل يقابل والمصدر بمعنى الفاعل او المفعول اي بحسب العدم
الذي يقابل هذه القابلية فهو لا يباينها مطلقا وكيف كان فهذا كناية
عن عدم الملكة   وما يخلو اي العرض الذي يخلو الموضوع
عنه لا حال كونه مع مقابله شامله في الخصوص بل حال كونه مع سلب
اذ لا سفلا او واصلا الا مقابل شامله سفلا او واصلا الا سلب فقط
والحاصل ان العرض الذي يشمل الموضوع مع مقابله الخاص
مع بل سلبه عرض غريب وقد عرفت من هذا ان الحكم بسقوط كلمة
في قوله ما يخلو سهو   يدل عليه انه قال او وجه الدلالة على
ما صرح به الشيخ انه جعل القسمة الاخيرة على التقابل مع تحقق التضاد
المشهوري من عمود الاقسام فعلم ان التضاد المشهوري ليس داخلا
عنده في المقابل فلا يكون داخلا في المقابل الخاص الماخوذ
في الشرط المذكور وكون التقابل في كل عبارة بمعنى آخر خلاف الظاهر
على ان الموجه لكلام الشيخ يكفيه احتمال المقصود فافهم فانه مع وضوحه
مما تغفل عنه   كقولنا كل خط اما مستقيم او منحني وكل عدد اما زوج
واما فرد قلت هذا يدل على ان الاستقامة والانحناء من الاعراض الذاتية
للخط والزوج والفرد للعدد وهو خلاف ما حققه الشيخ في القسم الثالث

ولا ان يبنى هذا على التسامح او التمثيل بكيفية مجرد العرض واقول
يمكن ان المراد بالجواب بان المراد القسمة الاولية بالاعراض الذاتية
للاقسام لا المقسم وبهذا يندفع ايراد آخر وهو مقصود الاستاد وشرع
من الاستشهاد بكلام الشيخ بيان نحو التسامح والشى والاكثر
وبالجملة العوارض المحققة بانواع الموضوع مع ان بينهما تضاد وشهور
ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان هذا الكلام صريح في كونها
من الاعراض الذاتية حيث جعل القسمة بها من القسمة بالاعراض الذاتية
وكيف يستدل الكلام على نقيض ما هو صريحه   سباح بالسين المهملة
والباء الموحدة شنا كننده والزاحف بالزاء المعجمة والحاء المهملة
بشكم رونده   فقد جعل القسمة الاخيرة لا على التقابل واقول
وفيه نظر فانه يجوز ان يكون نفي التقابل ههنا باعتبار ان يجوز
اجتماع الاقسام عدما لا باعتبار تحقق التضاد المشهوري
وحاصل كلام الشيخ ان القسمة الاولية بالاعراض الذاتية
قد يكون مع تقابل الاقسام وجودا وعدما فيكون القسمة منفصلة
حقيقية وقد يكون لا مع التقابل بان يجوز اجتماع الاقسام في الكذب
فقط فيكون مانعة الجمع دون الخلو والعدول في هذا التقسيم عن
اما واما انه ونه دليل واضح على هذا المعنى فاعرفه   من الاقسام

اى من

96

اى من قيود ها كالمر   اثره بالكسر هو الرواية وفي الصحاح لا
بالتحريك ما بقي من رسم الشي والا كسر الاثر يقال خرجت فى اثره اى
في اثره بالتحريك والصحيفة منسوبة اما الصحف اى الطائفة التى مع
ما وجدوه في الكتب كذا قاله الشيخ في الحاشية المنقولة منه وهو دليل على
ان ما في بعض النسخ السحفة السحفة من السحف الصحفة
فيحلون بالجيم وكذا البحلة في اللمعة على الشى كشفه والحلة الجيد العين
والمعنى انهم يعرفون بنور بصيرتهم حقيقة الحال ولا ملتفتين الى اقوال
فان المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال   من حيث
يفصل اى من حيث الانفصال المطلق والمط اثبات الاتصالات
الخاصة كالاتصال الا لكنه ولا اليقين ~~فلا يرد ان الاتصال~~ المطلق
او من حيث صحة الاتصال والمط اثبات نفس الاتصال فلا يرد ان
الاتصال كيف يكون قيد الموضوع مع كونه من المطالب في ذلك الفن
وفي تعلق حيثية الاتصال الا المط التصوري بالمعلوم التصوري
وحيثية الاتصال والا المط التصديقي بالمعلوم التصديقي تنبيه على ان
في عبارة المتن نشرا على ترتيب اللف ورفع التوهم جواز اقتناص التصور
من التصديق وبالعكس   فقد خالف المط المشهور اه لا شك
ان المنطقي كما يبحث عن الموصل القريب الى التصور وهو المعرف باقسامه

وأما التصديق وهو الحجة بأنواعها كذلك يبحث عن الموصل البعيد إلى التصور
كالجنس والفصل وأما التصديق كالقضية وعكسها ونقيضها وعكس نقيضها
وعن الموصل الأبعد إلى الحجة كالمقدم والتالي والموضوع والمحمول ولا
أن جميع هذه موضوعات المنطق وهو المشهور والمقرر عند الجمهور ثم إن
قول المصنف في المعلوم التصوري ويسمى معرفا وفي التصديقي ويسمى حجة
يدل بظاهره على أنه أراد بهما الموصل القريب وجعل الموضوع خاصة
دون البعيد والأبعد وهو خلاف هذا المشهور فأما أن يق إنه
أراد ضم الشهر الناشي من تكثر الموضوع وأراد إرجاع جميع تلك المباحث
إلى البحث عن الموصل القريب حتى يكون هو الموضوع حقيقة في تلك
المباحث فيكون معنى قولهم الجنس كذا والمعرف جزؤه كذا كما قرره شارح
والظاهر أنه لا حاجة إلى التكلف هذا التأويل فإن موضوع المسئلة قد يكون
جزءا من موضوع العلم وممن صرح به المحقق الطوسي وأيضا فإن
التزم كون الموضوع في جميع المسائل بالحقيقة هو موضوع العلم فما
معنى إرجاع قولهم الجنس كذا وأما أن الحد سالف من الأمر الذي هو
كذا فإن موضوع العلم هو المعرف وأما الحد فهو نوع من الموضوع
شأنه فلزوم الإرجاع ح شأن الجزئيات ويل إحديهما بالآخر
حكم وأما أن في العبارة تجوزا وإن المراد بالاتصال المذكور

ايجا

صريحا مطلق الاتصال كما هو المشهور والظاهر بالتصميم في التسمية هو الموصل
القريب وأما أن يقال إن تخصيصهما بالذكر والتسمية على سبيل الاكتفاء
بالأصل والمقصود أنه يسمى حدا أو جنسا وفصلا إلى غير ذلك وأما ما يق من
أنه لم يقصد تعريف المعرف والحجة الأعلى وجه يميز كل عن صاحبه وليس الشيء
كشف والكلام في تخصيصهما بالذكر والتسمية لا في تعريفهما فتدبر
الدلالة كون الشيء بحيث يعلم منه شيء آخر أي يحصل من العلم به العلم بالشيء
آخر ومثله شايع قال المحقق في التجريد والظن إمارة والتعريف لفظي
لما ليس بارتكاب الإضمار فيه ثم العدول عن العبارة المشهورة
وهي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر لاختصاره فاندفع
ما قيل إن أراد كون الشيء بحيث يعلم من ذاته شيء آخر كما هو المط
فلا يصدق التعريف على شيء من الدلالات وإن أراد كونه بحيث يعلم
من العلم به العلم بشيء آخر فما وجه العدول عن التعريف ولم يوجد في
بعض النسخ قوله دائما وهو بمنزلة اللزوم في تعريف المنطقيين فإن
الدوام لازم عن الضرورة كما سيحققه ش كما ظنه ما قيل لزم أن في
تعريفه إشعارا بعدم اللزوم في مطلق الدلالة بل المعتبر الدوام نعم
إن لم يوجد قيد الدوام كما هو الواقع في أكثر النسخ كان ظ الإطلاق
على مذهب أهل العربية من اعتبار عدم اللزوم والدوام ودلالة

بالانفهام في الجملة وما يجي من ترجيحه ش طريقة اهل العربية عند شرح
قول المص ولا بد من اللزوم عقلا او عرفا يرجح هذا الاحتمال وههنا
بحث اما اولا فلانه ان اريد انه يحصل من كل علم به العلم لشي اخر
يلزم ان لا يدل شي على شي آخر للظهور انه لا يحصل من العلم بالشي
بالوجه العام كالشبح العلم لشي آخر وان اريد انه يلزم من العلم بوجه ما
العلم بآخر يلزم ان يكون كل شي دالا على كل شي فانا اذا تصورنا
السما بانه شي غير الارض استلزم تصور الارض واللازم مستبعد جدا اللهم الا
ان المراد الثاني لكن لا بد من اعتبار قيد الحيثية كما هو المتعارف في
في التعريفات ولا شك ان كل شي يحصل من العلم به بوجه ما العلم بآخر
فهو من هذا الوجه دال على الآخر وانما اختار الحصر بالاستقراء وردا
من ان الدلالة اما بجعلية الوضع فهي الوضعية والا فالثانية اما بجبلة
الطبع وهي الطبعية والا فهي العقلية فوجه ضبط الورود والطبع المنع
على الشق الاخير يجد العقل علاقة ذاتية المراد بالعلاقة الذاتية
ما لا مدخلية فيها للوضع ولا للطبع على ما تقدم في وجه الحصر فلا يتوهم
دخول الدلالة الطبعية فيها حيث يعلم من ممارسته عادة الطبيعة انها تحدث
الدال عند عروض المدلول وهذه علاقة ذاتية لاجلها يحصل
الانتقال فيكون فهم المدلول موقوفا على العلم بالعلاقة من الدال

والمدلول

والمدلول مع ان العلم بالعلاقة منهما موقوف على العلم بهما فيلزم
الدور لانا نقول الموقوف على العلم بالعلاقة هو فهم المدلول
من الدال والموقوف عليه العلم بالعلاقة بالمدلول مطلقا فلا اشكال
فافهم واعتبر مثله في الاوجه الباقي الوضعية والطبعية واما ما اورد من
ان هذا التعريف يشعر بتقدم فهم المدلول على فهم الدال وذلك في
العقلي ليس بكلي فمجرد الدعوى لا يظهر صحتها كيف وما لم يعلم اللزوم
من الدخان والنار لم يحصل منه اليها ومجرد الاحتمال لو كان لا يكفي
في صحة النقض وضعي وهو ما يكون العلاقة بينهما جعل الجاعل
ارادة اكتفى بالاصل حيث لم يقل اولا ولكنه اولا اعتمادا على ما سيفصل
للمراد ما مر في تعريف الموضوع مع هذا مع انه لو حمل الوضع على الاعم
التحقيقي والتاويلي يشمل التضمن والالتزام فتامل فيه هو الطبع
افاد الشريف ان الطبع يحتمل ان يراد به طبع اللافظ او طبع السامع
قيل والمطلق اقول ولكن عبارته فيما سبق نص
على ان المراد طبع اللافظ فاستقم كان في الاول اراد
الاول بالنسبة الى الطبع وان كان ثابتا بالقياس الى الفعل
وهي لا ينحصر في اللفظ رد على المحقق الشريف من حيث زعم
انحصاره الطبعية في اللفظ وهذا من اتفاقات التحريرين

فان نوقش اقول بعد ما سبق من ان المراد بالعلاقة الذاتية
ما لا مدخلية فيه للوضع ولا للطبع لا تتجه المناقشة اذ لا ريب في مدخلية الطبع
في تلك الصورة وسمي توضيحه   منع عدم الاضطرار وفيه على انه يمكن
ان يقال مرادهم بالدلالة الطبيعية ما يكون صدور الدال ناشيا
عن الطبيعة وهذا صادق مع اضطرار الطبيعة ايضا بل الاضطرار ادخل
في صدق القول بالصدور عن الطبيعة فان الافعال الطبيعية ما لا يكون
صدورها عن المصدر بمدخلية الشعور والاختيار فليس في الفرق على
تقدير التسليم فايدة انتهى والحاصل انه لا بد في صحة الجواب من تحقق
الفرق وكونه مفيدا فالاستاذ المحقق منع الاول والمفيد المرحوم
منع الثاني فكان الفرق نظرا الى انه اذا اضطرت الطبيعة علم ان
معنى العارض مستقل في احداث الدال فلم يكن للطبيعة مدخل فيه اصلا
فلا يكون طبيعية ولا يخفى حاله فان الاضطرار لا ينافي التاثير ولا ينافي
ذلك تحقق الدلالة الطبيعية الطبيعية ايضا اقول فيه بحث فان تحقق
الدلالة الطبيعية تقتضي ان يكون عروض المدلول سببا لاحداث
الطبيعة الدال فهذا الاستلزام ان لا يكون الدال علة للمدلول
ولا يكونا معلولين لثالث فتعين ان يكون المدلول علة للدال لا تورد
في موضعه من ان المتلازمين لا يخلو حالهما عن هذه الثلث فالعلاقة

اللزومية

اللزومية هي علية المدلول للدال ليس الا ولا شك في مدخلية الطبع
والتوسط في تلك العلاقة فلا يكون ذاتية فكيف يتحقق العقلية حتى تامل
في الجواب   لم يقل على جميع ما وضع له وتقرير الكلام هذا ان
تعريف المطابقة بدون لفظ التمام تام فايراده لرعاية مقابلته مع
الجزء وح فكان الظاهر ايراد لفظ الكل او الجميع او المجموع مما يشعر
بالتركيب فان مقابل الجزئية هو الكلية وما في معناها فعدل الظاهر
المص عن هذا الظاهر لكون تلك الالفاظ مشعرا بالتركيب فلا يشتمل الدلالة
المطابقية البسيطة ترجيحا لجانب المقسم على الجنبات الخارجة ثم انه بعد
هذا العدول اتى بلفظ التمام دون المص العين تنبيها على فايدة
خفية وهي ان لفظ التمام مشعر بالتركيب والتنبيه من حيث انه عدل
عما يشعر بالتركيب اليه واما لفظ العين فعدم اشعاره بالتركيب ظاهر لا
يحتاج الى تنبيه فعبر بالتمام فايدة ليست هي ولا شك لها في العين والحاصل
ان ترك لفظ الجميع وما في معناه للاشعار بالتركيب ثم اختار لفظ
التمام على العين للفايدة في الاول ليست في الثانية
حصر الدلالة الوضعية اي اللفظية فان الكلام فيها وعليها مدار
الاستفادة والافادة   عقلي قالوا الحصر العقلي ما لو جرد النظر
الى مفهوم ولكان لا قسام جزم العقل بالانحصار وتفسيره بالدائر بين النفي

والاثبات تعبير باللازم المساوي وما قيل لا يلزم ان يكون مورده
من النفي والاثبات فان حصر الشي في الجزء والخارج عقلي جزما وليس
مورده من النفي والاثبات ففيه اولا ان العقل يجوز الواسطة بين كل
مفهومين متقابلين سوى النقيضين وهذا مع ظهوره مصرح به واما
ثانيا فلان الخارج ليس معناه الا ما لا يكون عينا ولا جزءا وهو سلب
للعين والجزء فان اللزوم شرط لتحقق الدلالة الالتزامية فمه ودفع لما
يتوهم من ان الالتزام هو الدلالة على الخارج اللازم فيحتمل في
بادي النظر قسما آخر هو الدلالة على الخارج الغير اللازم فلا يكون
الحصر عقليا ووجه الدفع ان اللزوم ليس ماخوذا في مفهوم الالتزام
بل شرط لتحققه وانما هو مفهوم الالتزام هو الدلالة على الخارج فيه
انه لو اعتبر اللزوم في مفهومه يكون الحصر عقليا ايضا اذ العقل لا يجوز
الدلالة الوضعية الدائمية كما هو المعتبر في مفهوم الدلالة اصلا على
الخارج غير اللازم بحيث كان الدوام معتبرا في الدلالة فيحتمل
هذا القسم وفيه انه ينافي تعبير العقلي بالدائر بين السلب والايجاب
والحق ان مثل هذا يكون حصرا عقليا قطعيا لا عقليا صرح بذلك المفيد
المرحوم في حواشيه شرح التجريد ولذا ذيل كلامه بقوله وفيه تامل واما ما قيل
عن عين ان عدم اللزوم عن الدوام ليس مما يحتاج الى بيان

فيجوز العقل

فيجوز العقل في بادي الراي ان يكون الدلالة الوضعية الدائمية
على الخارج الغير اللازم ففيه ما تقدم من انه لا فرق من اعتبار
الدوام واللزوم والفرق على ما توهم احداث اصطلاح ثالث
في الدلالة على ما تقدم هذا مع انه لو بدل لفظ الدوام في كلام المفيد المرحوم
المفيد المرحوم باللزوم كما هو صريح عبارة القوم في تعريف الدلالة الالتزامية
لم يبق لما قيل مجال وقد اعترض على قوله فان اللزوم شرط له اوبا
لا وجب اعتبار قيد الحيثية لم يصح القول بان اللزوم شرط له وليس في
حده اذ لو لم يعتبر اللزوم في مفهوم الالتزام لم يمكن التقييد بالحيثية
اذ يصير المآل ان الالتزام هو الدلالة على الخارج من حيث هو
خارج كما ان التضمن هو الدلالة على الجزء من حيث هو جزء الدلالة
لا تعلق بالخارج بدون ضميمة اللزوم اقول وهو مندفع بما سنشير
اليه في اخر الجواب عن البحث الاتي من انا نكتفي بانتفاء حيثيتي
العينية والجزئية فالالتزام هو الدلالة بالوضع لا من الحيثيتين وهذا القدر
يكون لدفع انتقاض الحدود وسيجي بيان اعتبار قيد الحيثية
في الحدود كلها بدون اعتبار اللزوم والجزئية ايضا فانتظر ثم
ان بعض الافاضل سلمه الله تعالى اجاب بان الشرطية مع الامكان
اعتبار الحيثية بان يقال الالتزام دلالة اللفظ على المعنى بسبب وضع

معتبرا

اللفظ لما خرج عنه المعنى المذكور على المبني ما في شرح الرسالة
على انه لا يخفى في القول من الالتزام ودلالة اللفظ على الخارج من
حيث انه لازم بل لا يبعد في الالتزام ان الالتزام ودلالة اللفظ على الخارج
من حيث انه خارج بمعنى انه دلالة على ما يعتبر دخوله من حيث هو كذلك
اقول وليس شيء من الشبهة يبني وما اوّلا فلان وضع اللفظ بمعنى خارج
عنه معنى آخر لا يصلح شيئاً لدلالته على المعنى الآخر والا لدل اللفظ
على كل امر خارج عن معناه بل لا بد من ضميمة اللزوم وفيه نظر واما ثانيا
فلان السائل ادعى انه على تقدير كون اللزوم شرطا غير معتبر وجدا لالتزام
لا يمكن التقييد بالحيثية فالجواب بانا لا نلزم على هذا التقدير ان اللزوم معتبر
ما حصل صريح واما الثالث فلان الخروج عن الموضوع ليس له مدخلية
في دلالة الالتزام وانما المنشأ لزوم المعنى للموضوع له في الذهن فكيف
يعلل الدلالة به ولعمرك ان صدور هذه الحواشي عن مثل هذا الفاضل
العجيب من العجب العجيب وههنا بحث وهو ان السؤال مشهور بين بعض
المشاهير يمكن تقريره بوجهين الاول ان يكون نقضا في حصر الدلالة
اللفظية الوضعية في الثلث بما احتمال له رابع وهو دلالة اللفظ بحسب
الوضع على جزء مسماه اللازم بجزء آخر لا من حيث انه جزء بل حيث انه لازم
للجزء ولازم الجزء لازم الكل الثاني ان يكون نقضا في تعريف الحصر كالالتزام

جمعا

جمعا بان هذه الدلالة الالتزامية ولا يصدق عليها دلالة على الخارج
وكلام الاستاد مشعر بنص في تقريره الشافي حيث قال وألتزامه ايضا
قوله مع انه لا يصدق عليه انه دلالة على الخارج محمله على الاول
غير مستقيم ثم اقول وعلى الوجهين فمنشأ الشبهة ليس مجرد قيد الحيثية
كما ظن بل مع لفظ الخارج فانه لو حذف الخارج او يدل ما لا
يعتبر دخوله كما ارتكبه بعض ودخلت تلك الدلالة في الالتزام ولو حذف
الحيثية من الحد وورد خلت في التضمن ولولا ان لفظ الخارج دخلا
في الشبهة لما صح الجواب بالتصرف منه وصرفه عن ظاهر معناه واعلم
انه لو حذف عن تعريف التضمن حيثية الجزئية واكتفى بحيثية الحيثية وضع
اللفظ للكل حتى يصير التضمن دلالة اللفظ على معنى بتوسط وضعه
لما دخلت فيه ذلك المعنى اي في الواقع لا من حيث انه يستتبع دخل
فيه دخل هذه الدلالة في التضمن وهذا احد الاجوبة المذكورة المشهورة
عن تلك الشبهة اقول وهو وان كان واضيا بدفع هذا الاحتمال
لكن لا يحسم به مادة الشبهة لبقاء احتمالات اخر كدلالة اللفظ على الخارج
الغير اللازم وعلى اللازم لا من حيث هو لازم فمثل هذا وان كان
يعلم بالدليل السديد او التبعية انتفاؤه لا انه لا يكتفى للقدح في الحصر
وسيجيء لهذا مزيد تحقيق ثم ان بعض اعاظم الفضلاء اقدم وارد

في بعض كتبه اجوبة عن هذه الشبهة يارد لعا كلها اما امرين الاول
منع تحقق و لا ليس مستند بان الدلالة هي التفات النفس و الالتفات
الا الجزء المعلوم تبعية الكل لا يستلزم الالتفات اللازمة الملتفت تبعية الكل
ايضا و الالزم التقابل غير متناهية عند ادراك المتضايفين او بان التحقيق
دلالة واحدة لضمنيه مستندا الى مجموع العلاقتين الجزئية و اللزوم و ان
استقل كل منها عند الانفراد كما قرره في حلية اعدام العلل لعدم
المعلول و استقلال حيثية الجزئية فرد لالة التضمن غير لازم او بغيره
الثاني تخصيص المقسم تارة بالدلالة المعتبرة المبحوث عنها وضعها لها
واخرى بالدلالة الوضعية على المسمى و الجزء اللازم من الحيثيات
المذكورة اقول هذا مثل ان يقال الاسم و الفعل و الحرف منحصر في
فرد الاسم و الفعل و الحرف و هو كما ترى فنعم الطريق الاول لا يخلو عن قوة
في جواب النقض لكنه ايضا لا يصحح الحصر العقلي و بالجملة يكون الحصر عقليا
مع اخذ الحيثية في الحدود كلها لا يكاد يجتمع فلا محيص الا بالاكتفاء في حد
الالتزام بانتفاء حيثيتي العينية و الجزئية كما اختاره قده في مودى التقسيم
اما في قوله قده في اول الجواب ان دلالة اللفظ على ما لا يعتبر دخوله
من حيث هو كذلك الالتزامية ففيه انه يقتضي احتمال آخر و هو دلالة اللفظ
على ما لا يعتبر دخوله لا من هذه الحيثية فيبطل الحصر العقلي الا ان يراد بقوله

من حيث

١٠٢
من حيث هو كذلك عدم اعتبار حيثية الدخول لا حيثية عدم الدخول
بقرينة دليله و هو قوله اذ مودى التقسيم اه و لا يخفى ان الفرق انما
مآخذه شيء بعيد عن عبارة القوم جدا اقول و الانسب بعبارتهم
ان يقال دلالة اللفظ على المعنى بتوسط الوضع اما بتوسط وضعه لهذا
المعنى او بتوسط وضعه لما دخل فيه ذلك المعنى في الواقع او بتوسط
وضعه لما خرج عنه ذلك المعنى في الواقع من غير اعتبار علاقة
الجزئية او اللزوم و قيد التوسط و الحيثية لا يقتضيان الاستقلال
بل يكفي المدخلية فباعتبار التوسط لا ينتقض بالحدود و باسقاط حيثية
الجزئية و اللزوم يستقيم الحصر و يدخل المادة المذكورة في التضمن
كما ذكره في الجواب الثاني و هو كان لا يقتضيه المجيب الثالث هذا لكن
الحصر و اما من حيث لا يحتاج الى تأويل الخارج بما لا يعتبر دخوله
فان العمى موضوع للعدم المقيد اه رد على السيد السند قدس سره حيث
جوز ان يكون البصر جزءا من مفهوم العمى فيكون مفهومه مجموع
المضاف و المضاف اليه و الاضافة و ان كان خارجا عن ذات
افراده و حاصل ان الاستاذ قدس سره بين ان البصر لو كان جزءا
من مفهوم العمى لما صح اسناد العمى الى البصر الا مجازا اذ كان تجرد العمى
عن معناه للزوم التكرار لكن الثاني باطل لشيوع هذا الاسناد بدون

قرينة المجازية مع ان الاصل هو الحقيقة وفيه نظر اذ ارتكاب التجوز
في هذا الاسناد الى البصر ما نشأ ثانيا الكرار ولو فرض التشبيه بارتكاب
نحو التجريد لازم لا محيص عنه وح فبطلان الماصدق وظاهر لا ينكره
من انصف سلامة الفطرة واستقامة الفكرة ولهي انه ليس حال لفظ
عمى الموضوع للعدم المقيد بالبصر الا كحال لفظ الانسان الموضوع
للحيوان المقيد بالناطق فان الصفة قيد فهو كالمضاف اليه فكما لم
يتم بدخول القيد ههنا فالالتزام بدخول له سبيه البصر او ما قيد في
ودفع كلام السيد السند بما من ان المقيم ههنا ليس خروج المعبر
عن مفهوم العمى بل عن حقيقته وهذا ظاهر كيف ولولاه لزم من تحقق العمى
تحقق البصر كانه ممن يهوى العلم فان الالتزام دلالة اللفظ على الخارج
عن مفهوم المسمى لا عن حقيقته او عرفا بان يمتنع اه فان قلت
لا شك ان اكثر المجازات ليست بحيث يمتنع عقلا او عرفا تصور مسماها بدون
تصور المعنى المجازي مع ان صاحب التلخيص قد صرح بان الانتقال
في المجاز والكناية مطلقا من الملزوم الى اللازم وايضا فقد صرح العلامة
في شرح المفتاح بان اللازم في اصطلاح العربية يكون اخص
من الملزوم فكثيرا ما يوجد الملزوم في الذهن بدون لازمه فكيف يتحقق
انه يمتنع تصور الملزوم بدون اللازم قلت لم يرد به امتناع تصور الملزوم

بدون اللازم

١٠٣

بدون اللازم مطلقا بل في الجملة ولو بسبب قرينة او نحوه قال المحقق
الملا شرط الالتزام كون اللزوم الذهني من الموضوع له والخارج عنه اى
المعنى الخارجي بحيث يلزم من حصول الموضوع في الذهن حصوله فيه
اما على الفور او ما بعد التامل في القرائن ولو كان ذلك في اللزوم
الذهني مما منعه اعتماد المخاطب بسبب عرف عام او غيره كالشرع واصطلاح
ارباب الصناعات وغير ذلك مما يجرى مجرى عرف خاص انتهى كلامه
وصرح ايضا بعد هذا بانه لا يشترط اللزوم الذهني بمعنى انه لا ينفك تعقل
المدلول الالتزامي عن تعقل المسمى والا يخرج كثير من المجازات
والكنايات عن ان يكون مدلولات التزامية ومن النوادر ما فهم من عبارة
المطول ان اللزوم المعتبر هو الكلي سواء كان عقليا او عرفيا فانه يعقلها
عن درجة الاعتبار غير مستحسن كيف واكثر المجازات والكنايات من هذا
مع ان معظم الافادة والاستفادة بها لا يقال الدال فيها هو مجموع
اللفظ والقرينة فاللزوم عقلي دائما لانا نقول لو كان كذلك لم يكن
الدلالة لفظية بل ولا وضعية ايضا فانه ليس بهذا المجموع وضع محقق
مع انهم صرحوا بان مدار الاستفادة والافادة على الدلالة اللفظية
الوضعية فان استعمال اللفظ هو بالعقل اه اعلم ان قول المحقق لو
تقدير يحتمل وجوها الاول ان يكون مبنيا على كون الدلالة تابعة

للاستعمال والارادة كما افاده قدس سره وفيه نظر اما اولا فلانه مخالف لما صرح به في المطول من ان العالم بوضع اللفظ اذا سمعه فهم معناه سواء اراده اللافظ ام لا والقول برجوعه في احد الكتابين عما ذهب اليه في الآخر تكلف مستغنى عنه بما يجي من التوجيهين واما ثانيا فلانه اذا كانت الدلالة تابعة للارادة لا تجتمع التضمن والالتزام المطابقة المحققة فلا يصح قوله ولو تقديرا اللهم الا ان يخص هذا الحكم بدلالة المطابقة والتفصيل انه لو لم يكن الدلالة تابعة للارادة كما هو مذهب الجمهور فهما يستلزمانها تقديرا وان كان فدلالة المطابقة تابعة للارادة كما ارتكبه صاحب المحاكمات في توجيه كلام الشيخ والثاني ان يكون اشارة الى وقوع هذا الاستلزام على كل مذهب اي ولو قيل ان الدلالة تابعة للارادة غاية الامر انهما يستلزمانها ح تقديرا الثالث ان يكون اشارة الى جواب نقض مشهور على هذا الاستلزام وهو انهم صرحوا بان الفعل مستقل في الدلالة على معناه التضمني دون المطابقي لاشتماله على النسبة التي لا يعقل الا تبعية الى الفاعل فيتحقق التضمن بدون المطابقة اذا تلفظ بالفعل مجردا عن الفاعل وتقرير الجواب ظ وكان حمل كلام المص على احد الاخيرين اولى وما قيل على الثاني من ان كون الفعل دالا وضعا على

الحدث

الحدث والزمان بدون ذكر الفاعل غير معلوم اذ الدلالة الوضعية مسبوقة بالعلم بالوضع وهو موقوف على فهم المعنى الموضوع له من اللفظ ان كون الفعل باعتبار النسبة غير مستقل في الدلالة لا يدل قطعا على كونه دالا على الحدث والزمان بدون ذكر الفاعل فاقول فيه نظر اما اولا فلان تلفظ كون الفعل دالا بنفسه على معناه التضمني مما صرح به اهل العلم عن آخرهم وكيف ولولاه لما صح تعريفه بما دل على معنى في نفسه وانما استعمل في الدلالة ونحوهما وكون الدلالة الوضعية مسبوقة بالعلم بالوضع المسبوق بتصور المعنى لا ينافي ذلك اذ يكفي تصور المعنى بوجه اجمالي لاسيما اذا كان الوضع عاما والموضوع له خاصا كما هو شان الافعال والحروف ونظايرهما عند المحققين واما قوله وهو اي العلم بالوضع متوقف على فهم المعنى الموضوع من اللفظ فذكره صريح وكان قوله من اللفظ من قلم الناسخ واما ثانيا فلان الحكم بدلالة الفعل على معناه التضمني بدون الفاعل ليس منشاؤه عدم استقلال النسبة ولم يتوهم هذا احد بل منشاؤه استقلال معنى التضمني كما صرحوا به مما ذكره في العلاوة نعم لا لم يدعه احد نعم يرد على التوجيهات الثلثة ما افاده قدس سره في الحاشية من ان التضمن هو فهم الجزء في ضمن فهم الكل فيستحيل تحققه بدون المطابقة المتحققة فهذا وان نقد المص في المطول

عن بعضهم ولم يتكلم عليه الا انه مخالف لتصريحات النحاة بالاستقلال
الفعل فى دلالة على معناه التضمنى كما ترى ولما فى عبارة بعض المنطقيين
كالكاتبى من الاكتفاء بكون التضمن هو الدلالة على الجزء وتوسيط وضع
اللفظ للكل والثانى هو الاكتفاء بالتبعية فى الوضع فلا اشكال ولنعلم
ان كلام المصنف فى التوجيهات الثلث على تقدير التنزل والتسليم
فلا يضره المناقشة بما افاده شش او بما قيل فتامل وفى المقام
كلام طويناه كرها على غره الغر بالفتح والغين المعجمة وتشديد الراء المهملة
ح الصحاح الغرور مكاسر الجلد ومنهم قولهم طويت الثوب على غره
اى على كسره الاول والضمير اما عايد الى الكلام فيكون من قبيل
المثال المنقول واما الى المقام وهو قريب معنى قال شش فى الحاشية
اشارة الى دفع مناقشة يورد ههنا ولا بد من تحقيق معنى الوضع النوعى و
فى المجاز هل هو موضوع ام لا اعلم ان الوضع يفسر تارة بتعيين
اللفظ ليدل على المعنى بنفسه وهذا المعنى هو المفهوم من الوضع عند
الاطلاق وقد يفسر بجعل اللفظ بازاء المعنى ثم الوضع الكلى من المعنيين
قد يكون شخصيا وهو وضع اللفظ بخصوصه بازاء المعنى وقد يكون
نوعيا وهو وضع اللفظ فى ضمن قاعدة كلية بازاء المعنى بان يقال مثلا
كل صيغة فاعل فهو لمن قام به الحدث ومن هذا القبيل وضع المشتقات

والمصنو

والمصغر والمنسوب والمركبات واما المجاز فهو موضوع بالوضع النوعى
دال على معناه المجازى مطابقة على التفسير الثانى دون الاول
لان دلالته على المعنى المجازى انما هو بالقرينة لا بنفسه واعلم ايضا
ان الوضع كما ينقسم باعتبار ملاحظة اللفظ حتى الوضع الى الشخصى والنوعى
ينقسم باعتبار ملاحظة تصور المعنى عند الوضع الى الخاص والعام
وذلك انه لا بد للواضع حين الوضع من تصور المعنى فان تصور
معنى جزئيا فيه او وضع بازائه لفظا كان الوضع خاصا بخصوص التصور
المعتبر فيه كوضع الاعلام الشخصية وان تصور معنى عاما يندرج تحته
جزئيات فله ان يعين لفظا بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع
عاما بالعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له كوضع اسماء الاجناس
عند المحققين وله ان يعين لفظا بازاء الخصوصيات المندرجة تحته
المعلومة اجمالا بهذا الوجه العام فيكون الوضع عاما بعموم التصور
المعتبر فيه والموضوع له خاصا ومن هذا القبيل وضع الضماير والمبهمات
والحروف والافعال والمشتقات عند المحققين واما عكس هذا
اعنى ان يكون الوضع خاصا بخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع
كليا فلا يتصور لان الجزئى لا يكون وجها من وجوه الكلى ليتوجه
العقل به اليه انما الامر بالعكس فاحفظ هذا فانه ينفعك جدا فى

بعض المباحث الآتية بعد او اما الايراد المشار اليه بقوله ولا يرد عليه
انه غير وارد اذ لم يعتبر في التضمن والالتزام التبعية في الالتفات لزم
ان يكون دلالة اللفظ على جزء الموضوع له او لازمه تضمنا والتزاما
دايما وان وضع لكل منهما مستقل وتقرير الجواب انه لابد في التضمن و
والالتزام من التبعية في الوضع والدلالة على الجزء واللازم ح انما هو بحسب
الوضع لهما لا بحسب الوضع بازاء الكل واللزوم قوله فيتحقق البسائط
تحقق البسائط الخارجية محل الكلام فيه واما البسائط العقلية فمحل كلام
كما ذكره الشارح في حواشي التجريد في بحث زيادة الوجود وكذا ذكره الناظرون
في هذا المقام اقول قد بين بالبراهين بساطة الواجب تعالى فههنا وجاز
وهذا القدر كاف فيما نحن فيه بصدده ومن تحقق المطابقة بدون التضمن
فهو قايم اقول انما يقوم هذا الاحتمال لو اعتبر اللزوم العقلي واما
اذا اكتفي باللزوم في الجملة ولو بحسب العرف فلا لان كل معنى له لوازم
متعددة بحسب تعدد العلاقات المجازية من السببية والمسببية ونحوها
فالمطابقة ح يستلزم الالتزام ولو تقديرا فتدبر قوله وان اخذ بمعنى
الامكان الذاتي الظاهر ان مجرد الامكان الذاتي بدون الفعلية
لا يقدح في الاستلزام فان الدوام يستلزم اللزوم ولذا حملوه ههنا
على الوقوع وفيه ان الدليل يعود مصادرة محضة اقول وفيه

اذ ليس

ليس ٢

اذ قولهم المطابقة لا يستلزم الالتزام لوقوع معنى لا لازم له كقولهم
المطابقة لا يستلزم التضمن لوقوع البسايط وهل في هذا الا مصادرة
واما ما افيد استدلالا على عدم الاستلزام من ان افراد المعاني كثيرا
من المعاني ليس له لازم عقلي ولا عرفي بان يعلم ان ماله لازم كذلك
قليل جدا فوجهه غير ظ فان وجود العلاقة المصححة للمجاز يستلزم تحقق اللزوم
العرفي كما سبق تحقيقه ولا ان لكل معنى مع بعض المعاني علاقة مجازية
واقلها السببية والمسببية ثم اقول الذي يشهد به العاقل هو انه
ان اعتبر في الالتزام اللزوم العقلي فلا ينبغي التوقف في عدم استلزام
المطابقة للالتزام فان كثيرا من المعاني بتصورها ولا يتصور بغيرها
ولا اقل احتمال حصول العلم بدون العلم بالعلم بحكم العقل بامكانه او
امتناعه عن خارج مثل مفهوم الانسان مثل تصور معه شيئا خارجا عنه لا
فان علم النفس لوجود ذاته وصفاته حضوري لا يخفى عليها امر بالبعد
التوجه والتعمق وان اكتفي باللزوم بالجملة فلا ينبغي التوقف في
الاستلزام كما حققناه آنفا ولح فيظهر ههنا بعد ما سبق امور الاول
ان جزم المص بعدم الاستلزام مع اعتبار اللزوم العرفي مما لا وجه له
الثاني ان تردد بعض المتأخرين كشارح المطالع في عدم الاستلزام
بعد اعتبار اللزوم العقلي مما لا وجه له الرابع ان تردد الاستاد ش

بعد اعتبار اللزوم العرفي تبعا للمص ليس على وجهه محال استلزام
التضمن للالتزام كحال المطابقة يعني كما ان الاستلزام التضمن فمعلوم
ان اعتبر اللزوم العرفي كما هو رأي المص اقول من اين علم وجود
بسيط له لازم عرفي فان افاد اسنده بان كل معنى فبينه وبين
غيره في الجملة علاقة مصححة للتجوز كان عودا على سبق كلامه بالابطال
وربما يمنع وجود بسيط له لازم عرفي ايضا وقد عرفت الحق
جرى ههنا على المشهور من اعتبار القصد وبناء ايراده على
ما تقدم من ان قول المص او تقدير اشارته ولما اعتبار القصد
في الدلالة وقد عرفت ان ادراكه غير لازم مع جواز الوجهين لا عن
لا سيما مع التصريح المص في غير هذا الكتاب بخلافه ولذا قال الشيخ انما يحتاج
اليه للتفهيم لا للتعليم اقول ذكره الشيخ ذكر هذا في قيد آخر ادرجه بعضهم على
كلام ارسطو فكانه نص عدداه على هذا القيد لاشتراكهما في عدم الاحتياج
اليهما بعد اعتبار القصد في الدلالة والمزوكلا كما بيانا قال الشيخ في الشفا
الموجود في التعليم الاقدم هو رسم الالفاظ المفردة انها لا يدل اجزاؤها
على شيء واستقصر كثيرا من اهل العربية هذا الرسم وأوجب ان يزاد
فيه ان لا يدل اجزاؤها على شيء مع الكل اذ قد يدل اجزاء الالفاظ
المفردة على معان لكن لا يكون اجزاء معاني الجملة وما ادري ان

هذا الاستنقا

107

هذا الاستنقاص من مستنقصه سهو وان هذه الزيادة غير محتاج اليها
عندهم بل للتعليم وذلك ان اللفظ لا يدل بنفسه البتة والا لكان لكل
لفظ حق من المعنى لا يجاوزه بل بارادة اللافظ اذ اللافظ يطلقه
تارة على معنى كالعين على الينبوع فيكون ذلك دلالته واذا خلاه
في اطلاقه عين الدلالة بمعنى عن دليل وعند كثير من اهل النظر عن لفظ
فان الحروف والصوت فيما الحق لا يكون بحسب التعارف عند المنطقيين
لفظا والا دليل على دلالته واذا كان كذلك فالمتكلم باللفظ المفرد لا
ان يدل بجزءه على جزء من معنى الكلية ولا يدل الصادر يريد بجزءه
على معنى من شأنه ان يدل عليه وقد انعقد الاصطلاح على ذلك
فلا يكون جزءه البتة والا على شيء حين هو جزء بالفعل انتهى ويلزم منه
امور الاول ان الشيخ انما ذكر كون هذا من معنى الكل للتفهيم لا للتعليم لقصده
وقد عرفت التوجيه الثاني ان قول المص على جزء معناه مستدرك
ايضا على تقدير كون الدلالة تابعة للقصد المهم للتفهيم ان الثالث
ان اللفظ اذا صدر عن اللافظ لا بقصد المعنى لا يكون لفظا حقيقة و
وقريب منه ما اشار اليه المص في المطول وصرح به في التلويح من
ان كلام نحو المجنون والنائم بمنزلة الحال الطوير لانتفاء الارادة
والاختيار قال ولهذا ذهب المحققون الى ان كلام النائم ليس بخبر

ولا انشاء ولا يوصف بالصدق والكذب وهذا كالاعتبار للارادة في

الدلالة مخالف للمشهور اقول ههنا بحث آخر وهو انه يصدق على ان [الحيوان]

الناطق العلم وانه يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى في الجملة اي باعتبار [عبارة]

الوضع التركيبي فان قيل المراد ان يقصد دلالة جزء اللفظ من حيث

انه جزء له وقيده بقوله حين هو جزء قلنا فيلغو اعتبار القصد وجزء [المعنى]

ايضا بل يكفي ان يقال كما في التعليم الاول المركب ما يدل جزء لفظه

على شيء اي من حيث جزء واحد وحين هو جزء فهذا يتضح وجه كلام

المعلم الاول من غير حاجة الى ما تكلفه الشيخ وان القيود المزايدة

يعني ويجيئها عن الحيثية وهي يعني عنها اوكالسكوت على الادوات

التي هي نواقص او خبر والمركب التام ما يصح فائدة تامة اولا يكون

مستتبعا للفظ ينتظره المخاطب فاورد النقض اولا بالاخبار المعلومة

نحو السماء فوقنا وثانيا بمثل ضرب زيد فان المخاطب ينتظر ان يبين المضروب

فاجابوا بان المراد صحة السكوت بمعنى ان لا يستدعي لفظا آخر استدعاء

المحكوم عليه وبالعكس ولما كان لقائل ان يقول هذا منقوض متابعا

لمركب من حرفين نحو لفي في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر زاد قوله

اوكالسكوت على الادوات او فاستعلم وهو التام الصادق

الصادق والكاذب عدل عن تعريفه بما يحتمل الصدق والكذب لما للنفس

حيث يذكره المص او للاحتياج الى المعنى من الشبهة المذكورة

المشهورة الناشئة من لفظة الاحتمال وللاشارة الى توجيه التعريف

المذكور يعني ان المراد باحتمال الصدق والكذب ليس تجويز العقل

بل ان يكون شانه ان يتصف باحدهما ان يكون صادقا او كاذبا

لكن ينبغي ح حمل الواو على معنى او بل يقال ان الواو بمعناها والمراد

ان من شان هذه الحقيقة الاتصاف بالامرين ففي ضمن بعض الافراد

يتصف باحدهما وفي بعض الآخر متصف بالآخر **قوله** وصفا كان او [مضافا]

او غيرهما لظاهر شرح المطالع انحصار المركب التقييدي في التوصيفي

واستدرك عليه السيد المحشي قس بزيادة الاضافي والموصول مع الصلة

والاستاذ قس اشاره الى عدم الانحصار في الثلثة الخ فان المركب من

فاعل معنى الظرف او المفعول له او به او غيرهما خارجة عنها ولك ارجاع

الجميع الى التوصيفي بافادة قدس سره ان غلام زيد بمعنى غلام لزيد

قائل وذلك يكون معناه مستقلا او اتفق اهل العلم على ان

الحرف غير مستقل في الدلالة على معناه لكن اختلفوا في سببية عدم

استقلال معناه في ملاحظة العقل وانه آلة لملاحظة الغير فمتى لم يذكر الغير

ولم يفهم معناه لم يفهم المعنى الملحوظ في ضمنه وهو مذهب المحققين كالسيد

المحقق الشريف والاستاذين النحريرين قدس سرهما وغيرهم وقيل ان

سببه اشتراط الوضع في دلالته ذكر المتعلق والا فمعناها مستقل في
الملاحظة وهو مذهب المص وجماعة من النحاة قال قدس سره الشريف زعمهم هذا
باطل اما اولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا واما ثانيا فلان
الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضع عليه كما توهم لان دعوى
ورود النص منه في ذلك خروج عن الانصاف بل هو التزام ذكر
المتعلق في الاستعمال وذلك مشترك من الحروف والاسماء اللازمة
الاضافة نحو ذو والجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحروف لتتميم
الدلالة في تلك الاسماء لتحصيل الغاية تحكم بحت واما ثالثا فلانه يلزم ح
ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه وبه الا انه لا يفهم
منها وحدها فاذا انضم اليها ما يتم به دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه وبه
وذلك مما لا يقول من له ادنى معرفة باللغة واحوالها ولذلك قال السكاكي
لو كانت ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض معاني من والى وكي
مع ان الابتداء والانتهاء والغرض اسماء لكانت هي ايضا اسماء لان
الكلمة اذا سميت اسما سميت لمعنى الاسمية لها وح فاستقلال الاسم
والكلمة في الدلالة لاستقلال معناهما لعدم اشتراط الواضع ذكر المتعلق
عند المحققين وبالعكس عند غيرهم فقوله قده وذلك لكون معناه مستقلا او
اشارة الى اختيار الاول على الثاني فهو قدس سره مع الحق ولم يبال بالمخالفة

مع المص

مع المص قوله المراد بالدلالة بنفسه ان يكون اه ههنا سؤال وهو انه
ان اريد بالدلالة بالهيئة ان تكون يكون مستقلا في الدلالة على
الزمان انتقض بمثل حسود وجرو ان يكون لها مدخل فيها بان دخل نحو
الزمان والصبوح والامس فان لها لا يدل على الزمان
فاشار قدس سره الى اختيار شق ثالث وهو ان لا يكون للمادة الشخصية مدخلية
في تلك الدلالة وان اعتبر ان يكون في ضمن مادة موضوعة متصرف
فيها فان اعتبار المادة الجنسية لا ينافي عدم اعتبار الشخصية فلا
باس بلفظ النوع للتصريح بعدم مدخلية مادة شخصية حتى ان
نوع تلك الهيئة في ضمن اي مادة معتبرة اتفقت دلت على الزمان
لا يقال في الحواشي من انه لا يرد صيغ المتكلم والمخاطب والمعروف والمجهول
مختلفة مع اتفاقهما في الزمان فان هذا الايراد لا يرتبط بالكلام المحشي
اصلا لانه يرد على من قال بدليل اتحاد الزمان عند اتحاد الهيئة واختلافه
عند اختلافها ثم اقول كلامه قدس سره يدل بعد تشكيل نحو اجر فرن من وزن الفعل
في مادة موضوعة لسو منها فان قيل ان الفتحة في احسن فتحة ساكنة ح
اجر اعرابية فلا تتحد الهيئة كان جوابا مستقلا في جرجل لق في حسق الفا
ان الفتحة بنائية وان لم يكن اعرابية فافهم قوله مغن عن قيد اللعين
فمن جمع من القيدين قصد البيان لا الاحتراز عما ذكره في شرح الرسالة

قوله اذ لا يوجد اه فيه تدقيق يتوجه عليه ان اسم الزمان يدل بهيئته على
الزمان اذ فعله المضرب يدل بهيئته المخصوص على زمان الضرب
اقول الكلام في الدلالة على احد الازمنة الثلثة واسم الزمان لا يدل
على شيء من الاوصاف الثلثة ولا يتوهم ان عدم اعتبار قيد التعيين
ينافي ذلك فانه اعتبار بعد اعتبار كون الزمان المدلول عليه بالهيئة
احد الثلثة قوله يدخل فيه الكلمات الوجودية لان الكلمات الوجودية
مستقلة في الدلالة على الزمان فكيف يدخل في الاداة قلت لا نسلم
ان الزمان ملحوظ في معنى مطلقا على وجه لا يصلح بهذه العبارة الملاحظة
للاخبار عنه او به وانما هو بهذه الملاحظة آلة لتعرف حال الطرفين
فالفرق بين الزمان المعتبر في مفهوم الكلمات مطلقا وبين مفهوم الزمان
والماضي والحال والاستقبال كالفرق بين معنى من ومعنى الابتداء
سواء البتة فصح وسهل ان الافعال تشبه الادوات اذ الاسماء فكما
ان الادوات يشارك الاسماء في عدم الدلالة بالهيئة على الزمان
وتعارضها في الاستقلال وعدمه كذلك الكلمات الوجودية تشارك
الافعال اي التامة في الدلالة بالدلالة بالهيئة على الزمان وتعارضها
في الاستقلال وعدمه قوله فهذه الكلمات ما يدل على نسبة الى
موضوع غير معين اقول اي غير معين حين ذكر هذه الكلمات وان كان

بقوله

١١

معنا في الواقع ولاجل ان النسبة الى الموضوع المعين لا يعقل
الا بعد تعقل الموضوع المعين لم تستقل تلك الكلمات في الدلالة
على تلك النسبة فلا يرد انه لو كان الموضوع غير معين لم يحتج في تفهيم
على ذكره على طبق ما ذكره من ان معنى الفعل بالنسبة الى فاعل
مخصوص لا الى فاعل ما والا لاستقل بالمفهومية ولم يحتج الى ذكر الفاعل
واما الجواب بان المراد غير المعين بخصوصه وان كانت متعينا بتعين ما
مما لا يظهر وجهه   والدليل على كون الادوات والكلمات
الوجودية غير مستقلة في الدلالة انك اذا قلت انا لم يعقل الذهن اه
عدم دلالة لفظ من وفي وكان ونظائرها بانفرادها على معنى مما
انعقد عليه اجماع اهل العلم وانما الخلاف في ان سببيته عدم الاستقلال
المعنى وكونه ملحوظا في ضمن التعقل الغير واشتراط الواضع في
الدلالة ذكر المتعلق وقد عرفت ما هو الحق ثم المحققين في بيان عدم
استقلال الحرف في الدلالة كلمات متقاربة ماول جمعها الى ان
من المعاني ما يلحظ بذاته ويصلح للاخبار عنه وبه ويصح ان يدل عليه
بانفراده ومنها ما يلحظ في ضمن الغير ويكون مرآة لتعرف حاله فلا
يصلح ولحالته هذه للاخبار عنه وبه ولا يصح ان يدل عليه الا بلفظ
مركب مع ما يدل على ما لوحظ في ضمنه وهذا معنى قولهم الحرف ما دل على

في غيره او معنى مفهوم في ضمن غير هذا اللفظ ويدل على معنى بمدخلية غيره بعكس
الوجوه الثلثة المتصورة في قولهم الاسم ما دل على معنى في نفسه كعرفانه
دال على سلب الاتحاد اقول عد غير من الادوات من باب يخالف
الاصطلاحي لسلب يخالف النظر فان النحاة عدوه من الاسماء ومن لم يحد
فلنبهم وحدانه افيد انه تعريض بالمولى الشيخ ابو اسحق العلامة التبريزي
حيث كتب في ذلك رسالة وما رع فيه وباحث الاستاذ س في
مجلس السلطان ووقع في ضر الدفع والالزام هذا ولا باس بعد بيان
لفائدة جليلة الشان افادها بعض عظماء اعاظم العلماء س في تعديل الميزان
قال اللفظ الموضوع اما تام الدلالة وهو الذي لا يتوقف فهم معناه المقصود
منه على امر منتظر عند ذكره او امر مذكور قبله كلفظي الانسان والابوة فانه
اذا تعلق بها تصور المعنى المقصود من متذكر لوضعها ولا يتوقف ذلك على امر
منتظر او مذكور قبلها واما ناقص الدلالة هو الذي لا يتوقف فهم معناه
على امر منتظر او مذكور قبله وكما يجوز ان يدل لفظ على المعنى المقصود منه حال
الافراد ولم يدل عليه حال التركيب كلفظ العبد فانه اذا قيل العبد يفهم منه
العالم بالوضع ان المتكلم قصد به المملوك فقد دل عليه واذا جعل عبد الله
علما لشخص معين لم يدل العبد في هذا الموضع على المملوك كذلك يجوز عكسه
وهو ان يدل حال التركيب ولم يدل حال الافراد وهو مما لا يشك فيه منصف

ودلالة

ودلالة ناقص الدلالة على هذا القبيل فلفظ في حال عدم الضميمة
الى شئ لا يدل على شئ وحال الانضمام يدل عليه وبه وهو المعرفة
مثلا ثم تصور المعنى المركب قسمان قسم يصح ان يقصد ويلتفت اليه
بالذات ويلاحظ حال ملاحظة المركب كطرفي القضية والذات المبهم
في مثل اسود فان من لاحظ القضية يقصد ويلتفت حال ملاحظتها
الى طرفيها ومن لاحظ معنى بلفظ اسود
يلتفت حال ملاحظته الى الذات المدلول عليها وقسم لا يصح ان
يقصد ويلتفت اليه بالذات حال ملاحظة المركب كالنسبة الحكمية المذكورة
حال ملاحظة القضية والسواد الملحوظ حال ملاحظة الاسود فان
من لاحظ القضية لا يمكن ان يلتفت الى النسبة بالذات حين
ملاحظة القضية ومن لاحظ الاسود لا يمكن ان يلتفت الى السواد
بالذات حين ملاحظة الاسود نعم يمكن الالتفات اليهما لا في
هذه الحالة وانت اذا تتبعت معاني الادوات المتعلقة مع متعلقاتها
وجدتها من القسم الثاني اذ لا يمكن الالتفات الى معنى لا في
مثل قولك لا رجل في الدار حال ملاحظتك جملتك بمعنى القول
المذكور واذا علمت ذلك عرفت ان الادوات والكلمات
الوجودية نواقص الدلالات لكون دلالتها مخصوصة بحال التركيب

ولا يصح بها وعنها اذ لا بد فيهما من الدلالة على المعنى المقصود وتحقق
ان الادوات في حال الافراد لا يدل على المعنى واذا كانت دلالتها
مخصوصة بحال التركيب وكان تركيب معناها مع ما يتعلق بها على وجه
لا يمكن ان يلتفت العقل الى المعنى حال ملاحظة المركب لا عوضه
ان معنى الادوات من القسم الثاني من قسمي المركب مع الغير فلا يجوز يدل
لا يمكن ان يلتفت العقل الى معناها من حيث
عليه الاداة فاذا لم يمكن الالتفات اليه من تلك الحيثية يمتنع الحكم عليه
وبه من الحيثية المذكورة فاذا عبرت عن معنى الادوات بلفظها لا يقدر
ان الحكم عليه وبه واذا عبرت لا بلفظها بل بلفظ الاسم يقدر على ذلك
هذا ملخص ما افاده [illegible] وفيه تأمل اما اولا فلان ما ذكره من عدم الدلالة
عند حالة التركيب ينافي ما حققه هو وغيره من ان الدلالة غير تابعة
للارادة وهل يشك [illegible] هذا المحقق في توجيه كلام الشيخ من ان المراد انه
لا يدل دلالة بالذات وان حصلت الدلالة والالتفات بالعرض او ان
لا يدل على المعنى المقصود وان دل على المدلول والحاصل ان الدلالة بالذات و
على المراد تابع للقصد والارادة غير ملائم ههنا لان الكلام ههنا في مطلق الدلالة
وهنا يكون حال التركيب دون الافراد فالنظر بعيد في عبد الله من حيث انه
يدل حال الافراد دون التركيب انما يلائم لو لم يدل حال التركيب اصلا

لا بالذات

لا بالذات ولا بالعرض وان امكن ان تحقق ان النسبة في مطلق
اختصاص الدلالة بحال دون حال وان كان المحض في المشبه
مطلق الدلالة وفي المشبه به الدلالة المخصوصة واما ثانيا فلان ما افاده
من ان من لاحظ الاسود لا يمكن ان يلتفت الى السواد بالذات
مع فان معنى الاسود ذات نسب اليه السواد فالسواد وقع محكوما به
ولا يكون محكوما ملحوظا ويلتفت اليه واما ثالثا فلانه لو كان السواد
المأخوذ في الاسود معنى حرفيا غير مستقل حسبما قرره ولا شك ان النسبة
الى الذات معنى حرفي ايضا فلا يكون ثم للاسود معنى مستقلا اذ ليس معناه
الا الحدث والنسبة فان الذات خارج عن مفهوم المشتقات كما ان الفاعل
عن مفهوم الفعل صرح به السيد الشريف في حاشية المطالع ولهذا
اذا كان موصوفها مذكورا فذاك والا فيقدر لها موصوف على ما تقدم
بعضه في الجمل في تعريف الجمد فكيف يكون الاسود ونظائره من المشتقات
اسما وليس لها معنى مستقلا تأمل   تقسيم آخر للمطلق المفرد
او المشهور في هذا المقام تقسيم الاسم الى تلك الاقسام وحيث كان
الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز لا يختص بالاسم رأى المصنف جعل
المقسم مطلق المفرد اولى انه جعل الاسم في عبارة القوم على
مطلق المفرد بأخذ ذلك الاصطلاح في هذا المقام من الشيخ لكن يلزم

ح ان يكون الفعل والحرف اذ ذاك ما صدق المعنى فيه خلاف في العلم
والمتواطي والمشكك مع انهم لا يسمونهما بهذه الاسامي بل صرح
السيد الشريف ان معنى الفعل والحرف لا يتصف بالكلية والجزئية
وفيه تامل ولو بني الامر على قاعدة الوضع العام للموضوع له
الخاص فيدفع هذا اذ لا تصور ح فى الفعل والحرف اتحاد المعنى الا
ان القوم لا يقولون به مع ان فيه اشكالات اخر سيجي فمع تشخصه
وضعا علم اقول اما ان يراد تشخصه وضعا الا ان يصدق على الكثرة
على الاجتماع او ان لا يصدق على الكثرة اصلا لا على الاجتماع
لا على التبادل فعلى الاول يلزم دخول ما يكون موضوعا للفرد المنتشر
كاسم الجنس على راى المص فى العلم وعلى الثانى يلزم دخولها
اما فى المتواطي او المشكك مع اختصاصهما بالكليات وكون الفرد المنتشر
خارجا عنها كما سنحققه ان شاء الله اقول هذا الايراد انما يتجه على من خص
القسم الاول باسم العلم وقال بوضع اسم الجنس الذي هو من اقسام
اللفظ المفرد للفرد المنتشر كالمص واما من قال بانه موضوع للماهية من حيث هي
والفردية انما تستفاد من التنوين فالفرد المنتشر عنده يستفاد من اللفظ
المركب من الاسم الجنس مع تنوين التنكير وح فله ان يقول هذا القسيم
لما لم يقع وان احتمل لم يتعرض له فى التقسيم والحصر استقرائي لا عقلي

في

فيجب باختيار كلا الشقين واما من لم يخص الاول باسم العلم بل سماه جزئيا
حقيقيا فله ان يختار دخوله فى القسم الاول فان الفرد المنتشر داخل فى الجزئي
الحقيقي كما حققه ان شاء الله فاعرف ذلك وههنا بحث اما اولا فلانه يخرج عن تعريف
العلم الاعلام التى معانيها غير مدركة بالحس كالله وادم وجبرئيل اذ ليس
تصوراتها مانعة عن فرض الشركة لان المنع المذكور من خواص المحسوسات والامور
المنسوبة اليها اقول وجوابه ان المراد بالتشخص هو عدم صلاحية الصدق على كثيرين فى
نفس الامر لا فى نظر العقل نبه عليه شارح الرسالة حيث قال اى لا يصح لان يصدق
على كثيرين وفيه انه يلزم دخول الكلي المنحصر فى فرد الذي لا يمكن فى نفس الامر صدقه
على فرد آخر كواجب الوجود فى العلم فالصواب ان اقول فى الجواب ان المعتبر هو
التشخص حين الوضع اى فى نظر الواضع فلعل واضع تلك الاعلام لاحظ معانيها بخصوصها
حين الوضع بطريق الادراك الجزئي كما حقق ان شاء الله فى حواشي التجريد غير منحصر فى الاحساس
والتخيل بل يحصل بالعلم الحضوري ايضا واما ثانيا فلانه يخرج عنه الاعلام المشتركة
فان معانيها كثيرة وجوابه ان هذه القسمة اعتبارية متمايز اقسامها باختلاف
الحيثيات فالعلم المشترك من حيث ان له معنى واحد متشخص وضعا علم ومن حيث ان
له معان متعددة وضع لكل ابتداء مشترك وبهذا التحقيق تندفع شبهات تداخل
الاقسام فان لفظا واحدا يجوز ان يكون متواطيا باعتبار احد معانيه ومشككا
باعتبار آخر وعلما باعتبار ثالث ومشتركا بين الثلثة منقولا من واحد منها الى معنى

ي ن .... حيث

راجع حقيقة في كل من الاربعة مجاز في خامس ثم اقول ومن ههنا
يعلم ان ما افاده قده في خاتمة البحث ان الاولى ان يجعل التقسيم للمشترك لا لما
وغيره تقسيما مستقلا ثم لما لا يسمن ولا يغني فان التقسيم الى العلم والمتواطي
والمشكك اعتباري لا محالة وكذلك الى المشترك وقسيمه فلا مخلص عن ان القسمة
الاعتبارية كما يظهر بالتامل قلت هذا التقسيم لا يجد معناه اقول بعد ما
تحقق ان القسمة اعتبارية لا يتغير بهذا الجواب وجه صحته فان اسم الاشارة
بالقياس الى كل واحد من الجزئيات التي وضع لها يصدق عليه
وههنا بحث آخر مشهور وهو انه اذا ادخل اسماء الاشارة ونظائره في
متعدد المعنى فلا بد ان يكون احد اقسامه مع انها ليست مشتركة لاعتبار
تعدد الوضع فيه ولا من القسمين الباقيين وهو ظ وافيد ان الحق
ان المراد من تعدد المعنى ههنا ما يكون تابعا لتعدد الوضع وهذا ينتفي
في هذه الالفاظ على الذاهبين فيها على مذهب المحققين من ان الوضع فيها
عام والموضوع له خاص فالتقسيم الصحيح ان يق فان اتحد المعنى بالشخص
فان كان يظهر اي يظهر معناه من مجرد لفظه سمي علما والا فضمير او اسم اشارة
الى غير ذلك مما يعد من هذا القبيل كالحروف والافعال والمشتقات وانما
على مذهب المص من عموم الوضع والموضوع له كليهما فلا خدشة في التقسيم
هذا خلاصته اقول وهذا انما يصلح تحقيقا للمحال لا جوابا عن الاشكال

هذا واخراج اسم الاشارة والمشتقات ونحوها مما من المظهر احداث
اصطلاح جديد من غير ما حاجة ثم استقامة تقسيم المص موقوفة على صحة
المتواطي والمشكك على الفعل والحرف وهو كما سبق محل نظر وفي
تقسيمه على مذهبه نظر سيجي لا لو اعتباره هذا الجواب عن البعض
المتقدم وما اورده قدس عليه في حاشية مختصر الاصول بعد ما حقق
ان المضمرات والمبهمات جزئيات حقيقية ولا يقدح ذلك ان هذا
يشار به الى امر كلي مذكور وان ضمير الغايب يرجع اليه اما الاول
فلان هذا المقتضي بحسب اصل الوضع مشار به المشار اليه اشارة حسية
فلا يكون الا جزئيا حقيقيا واذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته
اذ الكلي المذكور بهذه جزئي لا يحتمل الشركة والطلاقة عليه من هذه الحيثية
واما الثاني فلان مقتضى ضمير الغايب ذكر جزئيا اما لفظا او معنى او حكما
وقد عرفت ان الكلي من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا فهي من المجازات
المتروكة الحقيقة نعم ما افاده السيد الشريف قس انه لو كان الامر كما زعم
المص لاختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج
من نفى الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بامثلة نادرة مثل شابت
لمة الليل وقامت الحرب على ساق فلا يدخل في قوله مع شهرته وضعا
وح يظهر فايدة قيد وضعا فهذا اثر وجه ثالث ولو بهذا الجواب وههنا

بحيث وهو اما ان يراد المعنى في هذا القسم الموضوع له او يراد
كل ما استعمل اللفظ فيه ولو مجازا فعلى الاول يخرج الحقيقة والمجاز
عن متكثر المعنى وعلى الثاني فاسماء الاشارة ونظايرها ليست داخلة
في متحد المعنى حتى يحتاج الى اخراجها عن العلم بقوله وضعا واما
العلم الجنس جواب نقض آخر مقدر على تعريف العلم بعكس النقيض
السابق فانه كان في المنع فهذا في الجمع والحاصل ان تعريف العلم
لا يصدق على العلم الجنسي حيث ليس معناه شخصا بل معنى جنسي
يحتمل الصدق على كثيرين وحاصل الجواب ان علم الجنس اما ان
يق انه موضوع للماهية المعلومة من حيث انها معلومة معهودة كما قرره
المحققون كالمص والسيد الشريف وح يصح اطلاقه على الفرد حقيقة
من حيث ان هذه الماهية المعهودة متحدة معه صادقة عليه ويستفاد
خصوص الفردية من قراين خارجية كما هو شان في اطلاق اسم الكلي
على الفرد معه صرح بذلك المص وقرره السيد المحقق ايضا او يق انه
موضوع للماهية من حيث انها امر واحد وهي شخص بحيث لا يطلق
بحسب هذا الوضع على افراده الا مجازا كما زعمه ابن الحاجب فعلى الثاني
فهو داخل في تعريف العلم بلا اشكال ومعناه امر واحد متشخص وهي
غير محتمل للصدق على كثيرين بحسب الوضع واما على الاول فنقول

انه ليس

انه ليس علما في عرفنا وان كان علما في عرف النحاة فانهم لما نظروا الى
اجراء الاحكام اللفظية المختصة بالعلم عليه من كونه مبتدا وذا حال
وموصوفا بالمعرفة وممنوعا من دخول اللام ونحو ذلك جعلوه علما
واما المنطقي فلما كان نظره الى جانب المعنى وكان معناه كليا لم يجعله
داخلا في العلم ويؤيد ذلك ما ذكره الرضي ان تعريف العلم الجنسي
لفظي وما افاده السيد قده في حاشية المطول من ان علميته تقديرية
لضرورة الاحكام اللفظية وحيث كان المبحث من مباحث المعقول
فلا باس للتعرض المنقول بالقصد الناشي من النقض والقبول
قال ابن الحاجب بعد ما عرف العلم بما وضع لشيء بعينه غير متناول
غيره بوضع واحد ولا يخرج علم الجنس ونحو اسامة لانه موضوع للحقيقة
في الذهن متحدة فهو اذن غير متناول غيرها بوضع وضعا واذا اطلق
على فرد من افراد الخارجية نحو هذا اسامة مقبلا فليس ذلك بالوضع
فلفظ اسد موضوع حقيقة لكل فرد من افراد الجنس في الخارج على
وجه التشريك واسامة موضوعة للحقيقة الذهنية فاطلاقه على الخارج
ليس بطريق الحقيقة انتهى ولم يرض بذلك الرضي وقال الحامل
للنحاة على هذا التكلف انهم رأوا اسامة وثعالة وذؤالة لها احكام
الاعلام لفظا من منع صرف وترك ادخال اللام على اوس ونحو

منها الاحوال ويوصف بالمعارف ومع هذا كله لطيفة على المنكرة [المذكورة]
بخلاف نحو اسد ودب فان ذلك يجري مجرى الاعلام في الاحكام ا
واقول اذا كان لنا باب لفظي كعرفة وسحر وسحرا ونسبة لفظية
نحو كرسي فلا بأس ان يكون تعريف لفظي اما باللام كالمعرف باللام
المشار بها الى ما في ذهن المخاطب من الحقيقة والماهية فان هذه
الفائدة يقوم بها نفس الاسم المجرد عن اللام فالحاصل ان تعريف اللام
في شبه لفظي واما بالعلمية كما في اسامة وقال السيد قدس سره ان معنى
التعريف هو الاشارة والمراد ان معنى اللفظ معهود اي معلوم حاضر
في الذهن والمنكر ليس فيه اشارة الى معلوميته للغير وان كان
معلوما في الواقع وح فالفرق بين اسم الجنس النكرة والمعرف
باللام الجنس وعلم الجنس بعد اشتراكها في الدلالة على الماهية
المعلومة الحاضرة في الذهن ان الاول ليس فيه اشارة الى معلومية
هذه الماهية وحضورها في الذهن بخلاف الاخيرين فان فيهما اشارة
الى هذه المعلومية اما علم الجنس فهو يشير الى هذه المعلومية بجوهره
واما اسم الجنس المعرف باللام فالاشارة فيه بالالة وهي اللام لا
دون جوهر اللفظ وصرح قدس سره ايضا بان اعلام الجنس اعلام حقيقة
كالاعلام الشخصية اذ في كل منهما اشارة بجوهرها الى حضوره المسمى

من الذهن

من الذهن اقول وتتضح من تضاعيف ما نقل امور الاول وقوع
الخلاف في معنى علم الجنس كما وقع في معنى اسم الجنس حيث فهم من
كلام ابن الحاجب انه للماهية بشرط الوحدة الذهنية ومن كلام الرضي
انه للماهية من حيث هي كاسم الجنس عند المحققين وليس فيه تعريف
وعلمية الا لفظا ومن كلام السيد المحقق انه للماهية المعهودة من حيث
هي معهودة ويوافقه كلام الشارح في المطول فعلى الاول لا يصح اطلاقه
على الفرد حقيقة بخلاف الاخيرين وح يندفع الاشكال الذي اورده
في صدر الحاشية وقد اورده بعض الافاضل سلمه الله تعالى على المحشي
ههنا الثاني ان الخلاف انما وقع في اسم الجنس على ما يعلم من المطول
والحاشية دون علم الجنس الثالث ان ما افاده السيد قدس سره من علم [الجنس]
علم حقيقة محل نظر اذ فيه اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى
في الذهن اقول هذا انما يستلزم كونه معرفة حقيقة لا علما فان العلمية
المعتبر فيها كون المعنى مشخصا وكون المعنى غير متناول لغيره بهذا اللفظ
الشخص بوضع واحد اللهم الا ان يقال انه اذا ثبت كونه معرفة حقيقة
ولزم عدم دخوله في غير العلم من الاقسام الباقية لزم كونه من العلم
لكن يحتاج تعاريف العلم لاجل الثالث ما قيل ان ما افاده قدس سره
مخالف لما سبق نقله منه من ان علمية علم الجنس تقديرية وكان هذا

بناء على التحقيق وما سبق بناء على المشهور وفي المقام كلام يحتمي
ان يأتي بها في رسالة على حدة ان شاء الله تعالى الثانية يشمل
الثانية يشمل على الاولى اعلم ان الاولى يطلق على معنيين
الاول كون صدق الكلي على بعض الافراد مقتضى ذات ذلك الفرد دون
بعض آخر كالوجود المطلق بالنسبة الى الواجب والممكن هذا هو المشهور
والثاني كون بعض الافراد انسب واليق بصدق هذا الكلي من بعض
آخر وهذا يعم جميع اقسام التشكيك والاول هو الذي جعلوه قسيما للاولية
والاشدية حيث يطلق اقسام التشكيك كما هو المشهور والمص حيث
ترك الاشدية اراد وادرجها في الاولية حملها على المعنى الاعم
فاتجه انها تشمل على الاولية ايضا اي كما تشمل على الاشدية فاحتاج
بان كلا من الاولية بالمعنى الاعم والاولية اعتبار مغاير للآخر والمص
بصدد الاعتبارات التي يتحقق بسببها التشكيك فاتجه ان الاشدية الثاني
اعتبار آخر وغاية التوجيه ان يقال اذا حملت الاولية على المعنى الاعم
كان الظ الاكتفاء بها فذكر الاولية ح عدول عن الظ محوج الى نكتة
وهي الى تغاير الاعتبارين واما ترك الاشدية فعلى مقتضى الظ وفيه
ان مقتضى الظ بعد العدول عن الظ هو الاستمرار على النهج الثاني من
ذكر الاقسام على ما ذكروه من نحو الالتفات الى التكلم من الخطاب

بعد الالتفات

١١٧

بعد الالتفات الى الخطاب من التكلم والوجه ما قررته في تعليقات
المتن من حمل الاولوية على المعنى المتبادر ويكون الاكتفاء بالقسمين
على سبيل التمثيل كانه قال التشكيك ان تفاوت بالاولية او الاولوية
مثلا وههنا ابحاث لا بد من التنبيه عليها الاول ان التشكيك قسما آخر
وهو التشكيك بالزيادة والنقصان وكانهم ادرجوها في الاشدية
من حيث مآلهما واحد الا انه استعمال الشدة في الكيف والزيادة
في الكم وكلاهما عبارة عن الكثرة المنهور اثار المعنى الكلي في بعض الافراد
كما هو المشهور وحقيقتهما حسما حقق من شرح اشي التجريد كون احد الفردين
بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الآخر وزيادة الا ان الا
المنتزعة من الازيد متمايزة ما وراء الوضع وفي الوجود وفي كليهما بخلاف
المنتزعة من الاشد الثاني ان قسمة الكلي الى المتواطي والمشكك مختصة
بالكلي الذي له افراد في نفس الامر بالنظر الى ملك الافراد والا لا
كثير من الاحكام حيث لا يتحقق كلي وآلا وتجويز العقل صدقه على امور
متفاوتة باحد الوجوه المذكورة فيسمي المتواطي ويتحقق التشكيك
في جميع الذاتيات ولا يبقى للتقسيم فائدة وكذا الشأن في تقسيم الكلي
الى الذاتي والعرضي والى الكليات الخمس حسما في تحقيقه الثالث للقوم
شبهة مشهورة في نفي التشكيك قالوا التفاوت الذي من افراد المشكك

ان كان ماخوذا في مسمى المشكك فلا اسم الا معنويا فهناك ضرورة
ان البياض المأخوذ مع خصوصية الشدة مثلا معنى والمأخوذ مع خصوصية
الضعف معنى آخر والغرض ان تلك الخصوصيات داخلة في مسمى
لفظ البياض فيكون مشتركا لفظيا لا معنويا وان لم يكن التفاوت
ماخوذا في مسمى المشكك بل يكون مسماه مثلا مطلق البياض المشترك
من افراده فلا تفاوت في مسمى المشكك لتساويه فيها فيكون متواطيا
فلا يكون مشككا اصلا قال السيد قدس سره في حواشيه مختصر الاصول
والجواب ان التفاوت ماخوذ في ماهية ما صدق عليه مسمى المشكك
من افراده دون ماهية مسماه فلا يلزم التواطؤ لاعتبار التفاوت
من الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى والحاصل
ان التفاوت انما هو من الافراد لا مطلقا بل باعتبار حصوله فيها وصدقه
عليها فان ههنا امران تخالف تلك الافراد في حصوله فيها وصدقه عليها اولا
كالاول هو المشكك والثاني هو المتواطي انتهى كلامه بعبارته اقول
وفيه نظر اما اولا فلان ماهية الماخوذ في التفاوت الاشد والازيد ليس
هو التفاوت في صدق المشكك عليهما كيف وهذا الصدق امر عارض
فكيف يكون التفاوت فيه تفاوتا في نفس ماهيتها بل هذا التفاوت
ناش حسبما حقق في موضعه من فصل منوع او قيد صنفي ماخوذ في حقيقة الفرد

الاشد

الاشد والازيد فما ذكره في الحاصل لا يوافق ما ذكره في اصل الجواب
واما ثانيا فلان التفاوت من الفردين بالذات لا يستلزم التشكيك
فان كون احد السوادين اشد فرد انه من سواد آخر لا يستلزم كون
السواد الصادق عليهما مقولا عليهما بالتشكيك كما قرره هو قده نفسه
فمناط التشكيك هو التفاوت الثاني المذكور في هذا الحاصل لا الاول
لا الاول المذكور في الجواب فما ذكره في الجواب غير صالح له والتحقيق
الذي لا محيص عنه هو ان الشدة والضعف من البياضين مثلا
والزيادة والنقصان من الذراع والذراعين بالذات لا في
صدق البياض على الاولين والمقدار على الاخيرين فان
الشدة ومقابلها من الاعراض الاولية للكيف كما ان الزيادة و
مقابلها من الاعراض الاولية للكم فلا تشكيك في السواد والمقدار
بل التشكيك في الاسود والتفاوت في صدق الاسود على ذي السواد
الشديد وذي السواد الضعيف ضرورة ان الاول احق بهذا الاسم
من الثاني لكونه موصوفا بالفرد الاكمل من مبدأ الاشتقاق
وقس عليه صدق المقدر على ذي المقدار الزائد وذي المقدار
الناقص فلم يثبت التشكيك الا في المفهوم المشتق الرضي دون
المبادي التي هي اجناس الكم والكيف وهذا الكلام فصل بال اليه

الاستاد س وقد خفى حصصه على كثير من الناظرين فى كلامه و تمام
التحقيق فى تعليقات التجريد كان وان كثر ههنا بحث وهو انه ان
المراد بالمعنى فى قوله ان كثر المعنى المطابقى لم يصح عد المجاز عن هو
هذا القسم وان اريد به الاعم منه ومن التضمنى والالتزامى يدخل
اللفظ الذى له معنى مطابقى ومعنى تضمنى ومعنى التزامى ولم يستعمل فى
الاخيرين فى هذا القسم مع انه لم يحصل من معنييه نقل وليس مشتركا
قطعا وافيد فى الجواب اما باختيار الشق الاول بناء على ان الوضع
المعتبر فى المطابقى اعم من الشخصى والنوعى المحقق و لنا وعلى وهم قد
صرحوا بتحقق الثانى من المجازات واجاب بعض الافاضل لا
سلمه الله تعالى والعاه باختيار الشق الثانى ومنع تحقق مادة النقض
قال بحق لفظ كذلك لم يستعمل فى معناه التضمنى والالتزامى فقط
غيره اقول وليس شئ من الجوابين بشئ اما اولا فلان الوضع
المحقق لم يتبادر منه الا التحقيق وقد صرح به السيد المحقق فى حاشية
المطالع والمصنف فى التلويح بحمله على الاعم عدول عن الظاهر واما ما قيل
عليه بانه ينبغى ان يعم الوضع فان وضع الكل صح لا ينتظم الكلام
فكلامه غير منتظم اذ فيه يصح ان يقال فان وضع المعنى الاعم لكل راى
ابتداء كما صرح به س ولا بد منه ليخرج المنقول عن المشترك المشترك الا و

الرواق

١١٩

اى ان لم يوضع لكل ابتداء وان كان موضوعا لكل فمنقول ان اشتهر فى
الثانى والا فحقيقة ومجاز فيكون الاقسام الثلثة مشتركة فى الوضع
لكل و تميز الاول عن الاخرين بقيد الابتداء والثانى عن الثالث بقيد
الشهرة واما الثانى فلان لفظ الاسد اذا وضع لشخص له لازم و ان
لم يستعمل بعد فى جزء هذا المعنى و لا لازم كان مادة النقض ومثله كثير ثم
اقول الحق من الجواب ان المراد بالمعنى الاعم ما عنى به اللفظ واستعمل فيه
اللفظ سواء وضع له اللفظ او لم يوضع فلم يلزم خروج المجاز عن مشترك المعنى
ولا دخول مثل هذا اللفظ فيه فتدبر الى ابتداء قد علمت انه لا بد من هذا
التقييد لتميز المشترك عن المنقول واما تقييد المنقول بالعرفى فمما لا يظهر فائدة
وما قيل من ان المراد بالعرفى اعم من العرف العام او خاص و العرض الاحتراز
عن الشرعى لاختلاف بين الاصوليين فى تحقق الوضع له وعدمه اقول فيه
بحث اذ الخلاف بين الاصوليين انما هو فى تحقق المنقول الشرعى وعدمه
لا فى تحقق الوضع له ولعدمه فان بعد القول بتحقق النقل لا يختص عن القول
بالوضع وبالجملة فعلى المذهبين يصح ان المنقول مطلقا موضوع واعلم ان
المراد بالوضع لكل ابتداء ان لا يكون للوضع السابق مدخل فى اللاحق
بان يلاحظ فى اللاحق مناسبة مع الاول فهو وضع لمعنى بعد ما وضع
لمعنى آخر من غير ملاحظة مناسبة كجعفر علما لرجل بعد ما كان اسما للجدول

كان داخلا في المشترك ومثله يسمى مرتجلا   شرعا كان او عرفا عاما او خاصا
او خاصا ما قال في الحاشية السريح وان كان داخلا في العرف اي بخاص
الا ان العرف الطرد على ذكر التسريح في مقابلة العرف فلذلك جعله قسيما
له هذا واقول كان يكون الناقل عرفا ان لا يختص النقل باهل عرف
واصطلاح خاص دون غيرهم وان لم يكن الناقل فيه الا البعض
الناس وما افيد السيد السند قدس سره ان الناقل في العرف العام
اهل اللغة فيقتضي ان يكون لفظ الدابة في الفرس والمعنى الاول اعني
ما يدب على الارض مجازا لغويا والمعنى الثاني حقيقة لغوية مع ان الامر
بالعكس كما صرحوا به   ولا يخفى ان المشترك الذي يكون بحسب كلا معنيه
داخلا وكان يخص المشترك بالذكر على سبيل التمثيل والاشعار بكمال
مادة واحدة في الايراد وهذا اخلال بالاقسام وقد عرفت بما نقلنا انه لا تحقيق
في هذا المقام عن القسمة الاعتبارية وان كان كلامه قدس سره مائلا الى خلافه
فتذكر   فلا يرد تعريض واما ما اشار اليه من كون المراد بالغرض
هو تجويز العقل اي حكم العقل بجوازه صدقه على كثيرين لا التقدير
الذي يعتبر من مقدم الشرطية وبنا الايراد على حمله على هذا التقدير
هذا واما قوله وتاليها فليس له مدخل في السؤال اذ الغرض انما يكون
في مقدم الشرطية لا في تاليها وكذا قوله وعكسه وكانه ذكرهما استطرادا

وقوله وفي هذا

وقوله وفي هذا النظر اي مع قطع النظر عن الخصوصيات كالاعتبار في فرض صدقه
على كثيرين   وفيه ما فيه المذكور معقولية الشرطية المذكورة وصدقها
وصدق الشرطية عن كاذبين غير عزيز   قوله والقول صرح الشيخ ان
الطفل من سيدنا قبل يمكن تقرير هذا الكلام بوجهين الاول ان الطفل
يجوز صدق الشبح المدرك من امه على كثيرين من امه وغيره من الاشخاص
الاشخاص فيكون كليا الثاني ان الشبح المدرك للطفل صورة من
شانها ان يجوز العقل بصدقها على الكثيرة ولو كان عقل غير الطفل
فيكون كليا مع انه جزئي لكونه صورة حالة منتزعة من المحسوس وارد
على الاول ان الطفل لا يدرك الامور الكثيرة حتى يجوز صدق الشبح
عليها وانما يدرك في جميع المراتب شيئا واحدا وعلى الثاني ما ذكره
في دفع النقض بالبعيد وشبح ضعيف البصر ان العقل انما يجوز صدق
هذا الشبح على الكثيرة على البدل لا على الاجتماع فالاستاد قدس سره نظر
الى التقرير الاول فاجاب بالجواب الاول واحال جواب التقرير الثاني
الى المقالية واما قوله احد قسمي الفرد المنتشر فقال الفرد في بيانه ان
المنتشر هو الماهية مع وحدة يدركها من يدرك الكثرة والثاني الماهية
مع وحدة يدركها الطفل قال فلا ينبغي التردد في ان القسم الاخير
ما ذا هو كما تردد بعض الفضلاء ولا يخفى عدم ايصاله بحسب الا والان يدرك

انحصار من لا يدرك الكثرة في العقل ثم ما ذكره يتم الوجه لو كان مقصود الشيخ
من القسمين هذه وهذا امر نقلي خالة ودحاله والفه ضعف البصر
مدرك شبحا وسئله الشيخ الذي يراه من بعيد فيجوز العقل كونه شجرا او حجرا
او حيوانا والجواب ان المعنى الواحد في الذهن ان تجوز
العقل بكثرة خارج الذهن اي في الخارج عن هذه الملاحظة وان لم
يكن بكثرة لا من الذهن كما في الكليات التي ليست لها افراد الا
في الذهن كالمفهوم والموجود الذهني والكلي ولا يرد النقض بصورة
زيد اذ الصورة حجابية فان العقل لا يجوز صدق شيء من تلك الصور
[بلوح موحى]
على الصور قيل الظاهر ان الصور العلمية لا يوصف الا بالكلية والاتحاد
بها المفهومات المعلومة كما نبه عليه المص بقوله والمفهوم اه وقد صرحوا
في غير موضع وح فليس الا مفهوم واحد يعلم بعلوم متعددة فلم لا يكون
لكن المعنى الواحد كثرة حقيقة فلا يلزم الكلية وسيجي لهذا تتمة واعلم ان
المتاخرين زعموا ان منشا صدق وامتناع الجزئية على الكثرة هو التشخص لا
على التشخص والتعين حتى جوزوا في كلامهم مع الفلاسفة حيث قالوا
ان علمه الباري تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي بانهم اتفقوا
ان علمه تعالى بالتشخصات والاستاذ النحرير قدس سرهما اتفقا
على ان منشأ ذلك نحو الادراك حتى ان امرا واحدا قد يدرك ادراكا

عقليا

121

عقليا فيجوز صدقه على الكثرة ويدرك ادراكا حسيا وتخيليا فلا يجوز
فيه ذلك وجوز الاستاذ قدس سره العلم بالادراك بالوجه الجزئي
وهو العلم الحضوري وح فيصح ان يتعلق الباري تعالى يعلم الجزئيات على
الوجه الجزئي والمحصل لتوضيح الدليل والمهم في هذا المقام ان نعلم
ان الجزئية يطلق على معنيين احدهما كون الشيء بحيث يمتنع في نفس الامر
صدقه على الكثرة والثاني كونه في نظر العقل بهذه الحيثية وهو المبحوث
عنه في بحثنا هذا والسبب الاول هو التشخص كما زعمه المتاخرون ومنشا
الثاني هو نحو الادراك كما قرره النحرير ان ولعل جوز المتاخرين في
في الاسير وعلى الحكماء من خلط احد المعنيين بالاخر ولتحقيق المقام مقام
آخر واستيفا افراده وجودا اي يكون عدمها ضروريا فلكونه
الواقع في مقابله هو سلب ضرورة العدم وهو الامكان العام المقيد
بجانب الوجود فيشتمل الواجب ويقابل الممتنع كما قرره السيد الشريف في
في الحاشيتين واما البحث الذي اورده الاستاذ قدس سره فمنشاؤه
غفلة والايراد في قوله اذا كانت افراده حيث لا يصدق على ما وجد فرد
واحد منه مع امتناع الغير انه ممكن الافراد ولهذا اجاب بان المراد
بالجمع الجنس بقرينة قوله تعالى واقعد بحيث يصابرن فان المقصود محبته
هذا الجنس ولو لم يكن الاشخاص واحدا وليس المراد بالجنس المعنى المنطقي

كما توهم بعضهم فاد رد انه لا جنس لفرد الواجب بل المراد ما يشمل الواحد والكثير كما في قولهم اسم الجنس وعلم الجنس والغرض العدول عن التجمع المقتضي للتعدد الى ما لا يقتضي الوحدة ولا التعدد وقد ثبت انه لا يمكن تعدد افراد الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قيل الثابت ببرهان التوحيد ان الواجب واحد واما انه لا يمكن تعدده امكانا ذاتيا فلا واجاب بعض اهل التحقيق بانه لو كان فرد آخر ممكنا على فرض وجوده يكون واجبا فالتعدد غير ممكن اقول برهان التوحيد يدل على استحالة التعدد لا على مجرد انتفائه كما لا يخفى على الناظر فيه فلا يكون التعدد ممكنا لان امكان المحال محال فتدبر ولو قال بدل قوله او امكنت او ولم يرد ذلك فان امتناع الافراد سلب الكلي ورفع السلب الكلي الايجاب الجزئي او لو امتناع الافراد ايجاب كلي ورفعه سلب جزئي ولو قيل ان الامكان هو سلب الامتناع الافراد فلو رفع الايجاب الكلي والسلب الكلي لم يعد كل البعد وان الظاهر من لسنة الامكان اما الافراد السلب الكلي والايجاب الكلي فينبغي انه لو قال او لا لكان اولى لانه ليس كاسبا الكلام في تصور الجزئي وفي كسب التصورات فالمعنى ان تصور الجزئي لا يكون كاسبا لتصور آخر جزئي او كلي فاندفع ما

باقي ان الاستقراء والتمثيل استدلال بحال الجزئي على حال الكلي او على جزئي آخر وذلك لان الكلام في تصور الجزئي لا في تصديق بحال الجزئي وثانيا ما قيل ان تصور الجزئي قد يكون موصلا البعد الى التصديقات كما في موضوعات القضايا الشخصية وذلك لان الكلام في كسب التصور وقوله لانه ليس اه هو بدون الواو هو الصحيح وهو دليل لعدم البحث عن الجزئي وما حكي عن بعض الشيخ ان كان فمن تصرف الناسخ فان عدم البحث عن الجزئي في هذا الفن ليس الا من جهة عدم تعلق الكسب والاكتساب فان هذا الفن يظهر الامر فجعل الاول سببا مستقلا للتخصيص مقابلا للثاني كما ترى وذلك ليس في الاصل الا التباين او التساوي لا يقال كيف تحصل النسبتان من الجزئيين مع ان مرجع التباين الا سالبتين الكليتين ومرجع التساوي الى ايجابيتين كليتين كما قرروه لانا نقول قد صرحوا ايضا بان الشخصية تقوم مقام الكلية حتى تقع كبرى الشكل الثالث او نقول ما قرروه انما هو في النسبتين الكليتين وقس على ذلك حال قوله ومن الثاني الا التباين والعموم المطلق وما قيل ان هذا الاعتراض لا يخل فيما هو المدعى من عدم جريان جميع النسب بين الجزئيين وبين الجزئي والكلي بل يؤيد

حيث انحصر المنتبه من الجزئيتين في التباين لكن الغرض الاصلي من
ايراده ههنا تحقيق الحال في تصادق الجزئيات فتدبر فاقول
فيه بحث اذ ما افاده س ظاهر في كلام السيد المحقق في موضعين الاول
منع قوله والكلام في الجزئيين المتغايرين بحسب الحقيقة مستندا بان النسب
من الكليتين المتغايرين ذاتا واعتبارا فكذا بين الجزئيتين والحاصل
ان مدار تحقق النسبة على تحقق مفهومين وان اتحدا بالذات الثاني
منع الشرطية القائلة لو تعدد جزئي واحد بحسب الجهات والاعتبارات
جزئيات متعددة لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا وهو بالحقيقة
منع المقدمات من مقدمات دليلها واللا فالشرطية منهية في كلام
السيد س طلب الدليل عليهما عن قانون البحث ثم كلام الاستاذ
في المقام الاول لا غبار عليه واما في المقام الثاني فخير لا نقد لا
ان قوله لا صدق قد مع مفهومات اخرى على ذات واحدة يدل
على ان السيد المحقق س جعل ذلك مناط الكلية فكل بل جعل صدق
كل على ما عداها على جزئيات المتعددة مناطا لها وسيان ما بينهما
فكان حق العبارة ان يقول ان مناط الكلية هو تجويز صدق مفهوم
واحد على ذوات متكثرة لا كما على مفهومات متكثرة والتحقيق ههنا
هو الثاني دون الاول انتهى كلامه اقول وانت بعد علمك بما تقدم

ان الكثرة

١٢٣

الصادق عليها المفهوم الكلي قد يكون مفهومات اخر كافراد المفهوم
الموجود والشيء والكلي يعلم ان حق العبارة ان يقول ان مناط الكلية
هو تجويز صدق مفهوم واحد على امور متكثرة كثرة حقيقية لا كثرة اعتبارية
والتحقيق ههنا هو الثاني دون الاول وفيه ايضا ما افيد ثانيا من انه على
تقدير الفرض المذكور المشار اليه بقوله ولو عداه تحقق الاول لازم
لانه بحسب هذا الفرض والعدد تحقق البته جزئيات متعددة بحسب المفهوم
نفس الامر لا بمجرد الاعتبار وتكثر في ضمن هذه المتكثرات المفروضة
انها جزئيات متعددة بحسب نفس الامر نعم تكثر كل في ضمن البواقي غير لازم
اقول ما افيد من اللزوم ظاهر واما الفرق بين زيد بمجرد وسائر الجزئيات

ههنا محقق جدا فافهم والحمد لله
اولا واخرا والصلوة
على نبيه محمد المصطفى وعلى
اله الطاهرين وبالخير تمت هذه النسخة